ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACIÓN E INFORMACION TEOLOGICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE TEOLOGÍA DE LA COMPAÑÍA DE JESUS EN ESPAÑA

N.° 87 OCTUBRE - DICIEMBRE 1948 VOL. 22

SUMARIO

Págs.

SAGÜÉS, JOSÉ, *Reflexiones teológicas. ¿Crisis en el Bañecianismo?* 699
DAMBORIENA, PRUDENCIO, *En pos del Dios de la antigua China* 751

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

IPARRAGUIRRE, IGNACIO, *La teología en tiempo de León XIII* 773
PÁRAMO, SEVERIANO DEL, *Reflexiones sobre los géneros literarios de la Escritura* 779

BIBLIOGRAFIA

I. LIBROS: Candal, Manuel, *Concilium Florentinum*, documenta et scriptores, edit. a Pont. Inst. Orient. Ser. B, vol. 2, fasc. 1. *Io. de Torquemada.*—Levie, J., *Sous les yeux de l'Incroyant.*—Pellegrino, M., *Studi su l'antica apologetica.*—Redondo, B., S. I., *La ruta de la dicha.*—Alvarez de Linera, Antonio, *El problema de la certeza en Newman.*—Parente, P., *De Deo Uno et Trino*, ed. 2.ª—García Castro, M., *El Dogma de la Asunción.*—Manoir de Juaye, H. du, *Dogme et Spiritualité chez Saint Cyrille d'Alexandrie.*—Guilloux, P., *El alma de San Agustín*, Trad. de la 2.ª ed.—Sister Frances Clare Nock, *The Vita Sancti Fructuosi*, Text, Trans. Intr. and Com.—Madoz, J., *Epistolario de Alvaro de Córdoba*, Ed. crit.—Bernardo, San, *Selección de las obras maestras del insigne Doctor de la Iglesia*, Introd., vers. y not.—Buenaventura, San, *Obras*, Ed. bilingüe, tomo 3.º: *Camino de la sabiduría.*—Gelabert, M., y otros, *Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporáneos.*—Efrén de la Madre de Dios, *San Juan de la Cruz y el misterio de la Sma. Trinidad.*—Salgado, P., *Vida de Jesús*, Trad.—Trens, M., *María, iconografía de la Virgen en el arte español.*—Capello, F. M., *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, vol. I: *De sacramentis in genere. De Baptismo. De Confirmatione et de Eucaristia*, vol. II: *De Poenitentia. Código de Derecho Canónico*, Tex. y vers.—Schilgen, Hardy, *Ella frente a él.*—Ayala, A., *Consejos a las jóvenes.*—Oppenheim, Ph., *Institutiones systematico-historicae in sacram liturgiam*, vol. VIII, IX. Guzmán Renshaw, E., *Filosofía de la Filosofía.*—Bulnes, J. P., *La filosofía del deber.*—*Geist. ström. der Gegenward in lichte des Katholizismus.*—Gomis, J. B., *Criterio social de Luis Vives.*—Petri Hispani, *Summulae logicales.*—Batllori, M., *Cartas del P. Pou al Cardenal Despuig.*—*Rationes Decimarum Hispaniae.*—De las Cagigas, I., *Minorías étnico-religiosas de la Edad Media Españ.*, t. 1.º—Lasso de la Vega, J., *Cómo se hace una tesis doctoral*, etc.—Arellano y Sada, P., *Catálogo de la Expos. bibliogr. del Conc. de Trento.* Lejarza, F., *Conquista Espir. del Nuevo Santander.*—Ribadeneira, M., *Histor. de las Islas del Archipiél. Filipin.*, etc.—Champagne, J. E., *Manuel d'action missionnaire.*—Alonso, M., *Ciencia del lenguaje...*—Sarabia, R., *Maribel, el Angel de Trujillo.*—Pitarque, S. F., *La cuestión social.*—Loetscher, A., *El joven obrero.*—Cardoso, J., *400 novelistas bajo el prisma del dogma y la moral.*—Herrera, E., *Norteamérica al día.*

II. REVISTAS: Teología fundam., Escritura, Histor. de la Teolog., Hist. Ecles. 823

CRONICA

Celebración del IV centenario del P. F. Suárez.—Congreso Mariano de Madrid.—Cursillo de Misionología en Burgos.—Campaña Asuncionista.—Un nuevo Migne en perspectiva. Necrología 835

INDICES DEL VOLUMEN 22 (1948) 841
LIBROS RECIBIDOS 854

REDACCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE REDACCIÓN.—*Joaquín Salaverri, S. I.*, de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*José Antonio de Aldama, S. I.*, de la Facultad de Granada.—*José Madoz, S. I.*, de la Facultad de Oña (Burgos).—*José M.ª Dalmau, S. I.*, de la Facultad de Sarriá (Barcelona).

SECRETARIADO DE REDACCIÓN.—Revistas de cambio, libros para Bibliografía: *Manuel Quera, S. I.*—Apartado 6.046.—Madrid (6).

LOS PRECIOS DE SUSCRIPCION PARA 1949 SON:

España y naciones del convenio postal	51	ptas.
Los demás países	72	—
Número suelto	16	—
Número atrasado	19	—

ADMINISTRACION: Suscripciones, pagos, giros, pedidos, devoluciones, publicidad: *EDICIONES FAX.*—Zurbano, 80.—Apartado 8.001.—Madrid.

Reflexiones teológicas

¿Crisis en el Bañecianismo?

Los amigos de la ciencia cristiana contarán entre los mayores gozos de su vida la edición de la *Suma Teológica* que les ofrece la Biblioteca de Autores Cristianos [1]. No es para menos. Ahora se sentirán como más cerca del Maestro, y en la sustancia incorrupta de sus principios regustarán el sabor de una nueva modernidad. Y luego el soñar en cómo se ensancha el círculo de los sedientos que beben en las fuentes purísimas del Angélico y reciben la claridad en sus almas y se convierten en férvidos apóstoles suyos y le traen nuevos catecúmenos y se afanan por apresurar la hora en que su voz sea la voz magistral por antonomasia en todas las escuelas del pensar iberoamericanas.

En el primer volumen se incluyen sólo las veintiséis primeras cuestiones de la *Suma*, traducidas por el R. P. Raimundo Suárez, O. P., y enmarcadas en copiosas introducciones, anotaciones y apéndices, labor de competentes teólogos, como el R. P. Santiago Ramírez, O. P., rector magnífico de la Facultad Teológica de PP. Dominicos de San Esteban, en Salamanca, y el R. P. Francisco Muñiz, O. P., profesor de Teología en el Instituto "Angelicum", en Roma. No nos interesa por el momento hacer recensión total del libro, sino sólo algunas leves reflexiones sobre el Apéndice II (p. 979-1.055), debido al P. Muñiz. El ilustre profesor pretende en él, con tono un sí es no es de promulgador oficial, presentar a los lectores la interpretación que del pensamiento del Santo Doctor sobre la ciencia divina y la Providencia "han dado sus fieles discípulos", o sea el itinerario de la Escuela Tomista en tales cuestiones, ilustrado por "los principios que iluminaron la inteligencia de los príncipes de la Teología católica, San Agustín y

1 *Suma teológica de Santo Tomás de Aquino*, t. 1, *Tratado de Dios uno en esencia*, Biblioteca de autores cristianos. Madrid, 1947.

Santo Tomás" (p. 979). Noble intento el del autor, si se hubiera atenido a este sugerente programa; pero ha descendido al plano polémico, al proponer como idea genuina del Angélico una concepción que no tienen como de Santo Tomás otras escuelas católicas respetables, aun incluída la que por antonomasia se llama tomista.

* * *

Por eso, ante todo, hemos leído el Apéndice del P. Muñiz no sin algún estupor. Pues se quería presentar al gran público al Maestro común sobre su magna obra ¿no hubiera sido más decoroso para el Angélico dejarle la cátedra entera y que aparte se debatan entre sí los muchos discípulos que acertada o equivocadamente creen serle fieles? Es impresión ingrata ver acomodada junto a la limpia y eterna majestad de la *Suma* la pequeñez inquieta y contingente del partidismo, aunque sea teológico.

No se intenta "entablar polémicas con nadie" (p. 979); pero se ataca de paso al Molinismo, afirmándose, verbigracia, de la ciencia media y del concurso simultáneo que "como éste es falso y absurdo, absurda y falsa es también aquélla" (p. 1.052), y que "el Molinismo no parece evitar plenamente todos los escollos del semipelagianismo" (p. 1.032, 1.051). Sin duda hubiera sido de mejor gusto omitir esas formas arcaicas sobre una opinión veterana ya de siglos en multitud de cátedras, aun en Roma, respetada por los Sumos Pontífices, profesada por los Doctores de la Iglesia San R. Belarmino y San Francisco de Sales [2], y oficialmente por todos los miembros de una Orden religiosa, sin duda conscientes de sus ideas. No hablaba así hace más de un siglo el P. G. Albertini, O. P., profesor en el Colegio de Propaganda, cuando decía que los Santos Padres e innumerables escolásticos antes de los Molinistas habían admitido la ciencia media, y que no se la podía negar sin hacer a Dios autor del pecado [3]. Del mismo P. Domingo Báñez, O. P., dije-

---

2 S. R. BELLARMINUS, *De gratia et libero arbitrio*, l. 1 c. 12s; l. 4 c. 15.-S. FRANCISCO DE SALES, *Traité de l'amour de Dieu* l. 3 c. 5.

3 Las diversas defensas del Molinismo que hace G. ALBERTINI, O. P., son tanto más de apreciar, cuanto que dicho autor fué educado en sentido ardientemente antimolinista, escribió contra el Molinismo, y después cambió de opinión sobre él, al leer un ejemplar de la primera edición de la *Concordia* de Molina que cayó en sus manos (Cf. SCHNEEMANN, S. J. *Controv. de Div. Grat.* 10, p. 218s.). Dice, pues, ALBERTINI (*Acroas. de Deo* XIII Venetiis, 1800):

"3. Ac primo quidem non Nova, ut imperiti aiunt, sed Vetus illa est Molinae sententia, eaque apud priscos Ecclesiae Patres pervagata, quorum testimonia in superiori Acroasi n. 8 dedimus. Iisdem fere verbis, nullo Scholarum aut fidelium scandalo, eam docuit S. Bonaventura, in

ron testigos fidedignos que a la hora de la muerte calificó la opinión de Molina de "valde probabilem" [4].

Las acusaciones del P. Muñiz no añaden nada nuevo a las que el Molinismo viene oyendo desde los días de Báñez. Todas se reducen formal o virtualmente a decir que, según el Molinismo, la criatura por sí misma se determina al acto y a tal acto, y por tanto la gracia y el concurso de Dios están sometidos a la criatura. Así, "Dios tiene que esperar por la determinación de la causa segunda y después obrar en conformidad con el rumbo marcado por ésta". "La iniciativa y el comienzo de la operación, lo mismo en la línea del mal que en la del bien, es de la criatura" (p. 1.051). "La predestinación... es... posterior al consentimiento de la voluntad humana; es decir, que es *post praevisa merita*, pero méritos que no han sido causados por la gracia. Por consiguiente, esta predestinación... no es, ni puede ser en manera alguna, *gratuita*" (p. 1.054).

¿Conoce bien el P. Muñiz la doctrina Molinista? El cree que sí, pues para informar sobre ella a sus lectores no juzga

---

I Sent. dist. 4 a. 2 q. 2 dicens: *Talis est aspectus Divinae praescientiae: quia ab aeterno cognovit, quid cogitare poteramus, vel velle, simul cum hoc vidit, in quam partem nostra voluntas et operatio inclinaretur; et quia (Divina praenotio) totum posse et velle et agere complectitur, ideo non potest falli. Et quia praedestinatio concludit praescientiam, hinc est quod concordat cum libero arbitrio et non potest discordare.* Confer verba haec cum Molinae sententia: tum dicito mihi in quo differant?".

"4. Secundo scientia media non a solis molinistis admittitur. Quotquot Theologi praescisse Deum omnia in decreto suo praefiniente negant, praenotionem eius per scientiam mediam explicant... Quaenam vero absurditas foret si vel ipsos supernaturales actus in corruptionis statu, scientiae mediae cum D. Bonaventura..., cum S. Francisco Salesio (De amore Dei lib. 3. c. 2) et cum prioribus Molinae discipulis, subiciendos velis? Absurditas esset..., si hos praecognitos a Deo diceres sub auxilio versatilis cuiusdam gratiae, At si ad eos eliciendos necessaria adstruitur *efficax* Dei gratia, nihil vetat qua parte liberum voluntatis consensum etiam sub hac ipsa gratia postulant, praecognitos a Deo in altissima voluntatis nostrae comprehensione eos dicas".

(Acroas. de Gratia XV): "14. Vehementer autem miror impugnari posse a quoquam, pene ut blasfemam, Molinistarum scientiam mediam, quam negare nemo potest, quin Deum mali artificem cum Praedestinatianis statuat. Etenim scientia media expuncta, quomodo peccata in Dei decretis *permissivis* collocant?..."

4 "... Bannesius... obiit Medinae del Campo XII. Cal. Nov. anni 1604. Brevi post (VI. Cal. Nov.) Alphonsus Ferrerius praepos. prov. Societatis Castellanae haec se certo cognovisse scripsit: "Magister Bannesius... Vehemens per Hispaniam adversarius Societatis fuit. Tamen in hora mortis bene de illa locutus est, dicendo, se semper benevoluisse hominibus Societatis, verum in materia de auxiliis dissensisse ab his ipsis; vera se sentire esse opinatum; at nunc sentire se sententiam Societatis esse valde probabilem" (G. SCHNEEMANN, S. J., *Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus.* 13, p. 267, Friburgi Br., 1881).

oportuno citar *ni un solo autor molinista;* pero la ha expresado con fórmulas tan infelices, que, según suenan, las rechazará de plano, y sin admitir réplica, el más avanzado Molinista.

Es superfluo repetir hoy lo que los grandes portavoces del Molinismo han dicho desde hace casi cuatro siglos en pro de su sistema[5]. Pero nos interesa recordar brevemente la concepción Molinista de la gracia, para que por sí sola muestre al avisado y sereno lector que no parece ella ir tan descaminada como podría deducirse de la exposición del P. Muñiz.

1) El Molinismo presupone dos cosas: *a*) La *ciencia media,* o sea la ciencia con que Dios conoce los futuribles independientemente de todo decreto absoluto. *b*) La *indiferencia activa* de la voluntad, en cuanto que ésta, puesto el concurso divino correspondiente, puede por sí determinarse a poner un acto, o por sus fuerzas naturales en el orden natural, o por fuerzas recibidas de la gracia en el orden sobrenatural.

2) *Toda gracia* se da para un acto *determinado,* inclina siempre a él y sólo a él, da por sí sola a la voluntad poder bastante para poner, sin necesidad de otra gracia, el acto, y en tal sentido es *intrínsecamente eficaz,* pues tiene *efficacia virtutis;* pero *de su parte* (o por su naturaleza) ni decide infaliblemente el acto (como la premoción bañeciana) ni lleva anejo de hecho necesariamente el disentimiento (como la gra-

---

5 Lo más recomendable sin duda para quien pretende conocer exactamente lo que el Molinismo piensa de la premoción física y cómo funda sus propias posiciones, son los opúsculos de Suárez *De concursu et efficaci auxilio Dei ad actus liberi arbitrii necessario* (Vivès, t. 10, p. 1-290), *De scientia quam Deus habet de futuris contingentibus* (Ibíd., p. 291-375) y el muy breve y muy sustancioso *Brevis resolutio quaestionis de concursu et efficaci auxilio Dei actus liberi arbitrii necessario* (Ibíd., p. 376-391), que es como un resumen de los anteriores, *Tractatus de vera intelligentia auxilii efficacis eiusque concordia cum libertate voluntarii consensus* (Vivès, t. 10, p. 303-712), *De gratia,* proleg., 1-2 (Vivès, t. 7, p. 1-129), l. 3-5 (Vivès, t. 8).

De los tres opúsculos primeros puede decirse que tienen carácter oficial en el Molinismo, pues formaron parte principal del material de información de la doctrina jesuítica enviada al Vaticano en 1597, según que de ambas escuelas lo había solicitado Clemente VIII en 1594; vieron la luz pública en 1599, y Báñez les declaró la guerra, como antes lo había hecho a la *Concordia* de Molina, mientras el P. Claudio Aquaviva, General de los Jesuítas, recomendaba se divulgaran entre los prelados (RAÚL DE SCORRAILLE, S. J., *El P. Francisco Suárez,* trad. de PABLO HERNÁNDEZ, S. J., t. 1, l. 3, c. 2, n. 1, 10s.). El *De vera intelligentia* lo compuso Suárez de 1604 a 1605, como un complemento del opúsculo *De concursu,* y fué como fruto de las controversias *de auxiliis* (SCORRAILLE, t. 2, l. 6, c. 1, n. 11). El tratado *De gratia* fué producto de sus últimos años de profesorado.

cia suficiente bañeciana, según se verá después), y sólo en ese sentido se dice que es *intrínsecamente indiferente* para el consentimiento o el disentimiento.

3) La voluntad es la que hace que la gracia intrínsecamente indiferente, o quede sin efecto, en cuanto que ella resiste a su moción, y es la *gratia vere et pure sufficiens*, o tenga efecto, en cuanto que elevada por dicha gracia se determina al acto, y es la *gratia efficax in actu secundo*.

4) La determinación de la voluntad al acto no la pone la voluntad, ni siquiera iniciándola físicamente, por sus solas fuerzas, sino con las de la gracia, y por eso tal determinación es totalmente fruto de un principio sobrenatural[6]. Así es cómo la voluntad *elevada por la gracia* hace que esa gracia indiferente sea eficaz.

5) En cuanto que la voluntad elevada por la gracia, cooperando, como causa segunda, con Dios, causa primera, se determina o consiente, se dice que el hombre se discierne *in actu secundo* del que resiste a la gracia.

6) En consecuencia, no hay más méritos reales que los producidos por la voluntad (el mérito es esencialmente acto voluntario y libre), pero *elevada por la gracia* y por tanto con las fuerzas sobrenaturales que ésta le proporciona.

7) Dios sabe por la ciencia media cuál sería el efecto *de cada gracia* dada al hombre en estas o en aquellas circunstancias. Por eso al decretar una gracia *in actu primo*, es decir, *post* (mas no *propter*) *consensum vel dissensum conditionate praevisum*, pero *ante consensum vel dissensum absolute praevisum*, sabe infaliblemente que *in actu secundo*, o al ser dada de hecho a la criatura, tal gracia quedará sin efecto, tal otra obtendrá el consentimiento. Así, toda gracia decretada, aunque intrínsecamente indiferente, es ya de hecho *in actu primo*, o puramente suficiente o eficaz. Y así Dios predefine con ellas absoluta y eficazmente *ante consensum vel dissensum absolute praevisum* todo acto libre bueno o malo de la criatura, con decreto positivo o positivo-permisivo, respectivamente.

8) Dios, pues, sin depender del hombre, sino de su libé-

---

6 Es excepción única, al parecer, entre los Molinistas, San Roberto Belarmino en defender la *determinación negativa* de la voluntad, que, según él, consiste en que la voluntad, después de propuestas por el entendimiento varias razones no necesarias, se deje mover por el objeto o le resista (mas por un acto puramente negativo, o sea no dejándose mover del objeto); ella está en nuestro poder y en ella parece poner él la libertad. Tal determinación no es ser, sino negación de ser, y por eso hay que decir que no depende del influjo físico de Dios (Cf. J. M. Hellín, *Determinación negativa en San R. Belarmino*: Estudios Eclesiásticos, 10, 1931, p. 161-199).

rrima voluntad, al decretar tal gracia sabiendo que *in actu secundo* será suficiente o tal otra que sabe será eficaz, *ipso facto* discierne *in actu primo* al que hará tal acto bueno del que no lo hará, al fiel del infiel, al justo del pecador, al predestinado del réprobo. Y los discierne no material, sino formalmente; pues si es verdad que decreta y da toda gracia con intención seria del acto bueno, y así con intención benéfica, con todo no decreta la suficiente con voluntad *eficaz del acto*, como la eficaz y que por tanto decreta *como eficaz*. Sin embargo, el hombre *in actu secundo* puede resistir *potentia virtutis* a la eficaz; pero es infalible que no lo puede hacer *potentia futuritionis*.

9) Como la voluntad, aun elevada por la gracia, no puede poner el acto sin concurso divino sobrenatural, Dios decreta con la gracia el *concurso*, condicionado para la suficiente y absoluto para la eficaz, pero *intrínsecamente indiferente* como aquélla. Al llegar el acto segundo de la gracia eficaz, la confiere de hecho, pero no previamente al consentimiento de la voluntad, sino *simultáneamente*, de suerte que éste se ponga totalmente con dicho concurso. Tal coincidencia es posible, supuesto que Dios ha previsto por la ciencia media que la voluntad con aquel concurso pondría el acto.

10) Para todo acto sobrenatural se da una *gratia excitans*, que mueve *moralmente* a poner el acto, y otra *adiuvans*, con cuya ayuda *física*, no sólo moral, se pone de hecho el acto. Ambas gracias, según Molina, son *físicamente* una, y según Suárez, distintas. En todo caso, la *excitans* puede mirarse como una *premoción moral* (pero no producida como la bañeciana), aunque intrínsecamente indiferente, al acto; la *adiuvans* como tal no incluye influjo en la voluntad, ni físico ni moral, *previo* al consentimiento. También en el orden natural todo acto libre importa una como premoción moral, es decir, una excitación moral al acto producida por la criatura con el concurso divino, y en el mismo acto un concurso moral y físico, con que pone el acto, pero de ninguna manera *previo* a éste.

11) Como la primera gracia de toda la serie y la primera de cada serie se da sin la menor intervención de la voluntad humana, o sea *ante praevisa merita absoluta*, y por tanto es siempre totalmente gratuita, todas las gracias añadidas a la anterior, aunque sea por algún mérito (al menos impetratorio) obtenido por la gracia precedente, son también fundamental y totalmente gratuitas.

12) Esto, que vale para todas las gracias dadas a todos los hombres, vale mucho más de la *predestinación a las gracias que de hecho han de dar la perseverancia*; pues Dios, que ha

visto por la ciencia media los diversos órdenes posibles de gracias en que podía colocar a la humanidad, escoge libremente uno de ellos, determinando así al detalle las gracias que se le han de dar a cada hombre, de suerte que no está en manos de la criatura recibir las gracias con que infaliblemente ha de perseverar, sino que Dios, porque quiere y *ante praevisa merita absoluta,* decidió dárselas. Y sólo después de haber previsto los actos buenos que el hombre ha de hacer con aquellas gracias, o sea *post praevisa merita,* le predestina a la gloria.

Por tanto, la *predestinación a la gloria* es radicalmente *ante praevisa merita,* o sea totalmente gratuita. Sólo considerada *post* (y *propter*) *praevisa merita* no es gratuita, pero con relación a los méritos obtenidos, no por la voluntad por sí sola, sino *elevada por la gracia,* pues se da como premio por aquellos actos buenos. De este modo Dios *in actu primo,* o sea *ante consensum hominis absolute praevisum,* discierne al predestinado del réprobo, y al mismo tiempo le da la gloria por méritos obtenidos por él libremente, pero *elevado por la gracia.*

13) Así, pues, según el Molinismo: *a*) Puesta la excitación por la gracia preveniente, la determinación del acto bueno es de la voluntad, pero *elevada y en cuanto elevada por la gracia. b*) La predestinacin es *post praevisa merita,* pero por méritos obtenidos por la voluntad *elevada y en cuanto elevada por la gracia.*

Es muy importante notar aquí y en general, para evitar todo equívoco, que el nombre de *Molinismo,* o también de *Congruismo,* si el contexto no exige otra cosa, designa sólo un sistema que explica por la ciencia media la concordia de la gracia eficaz con la libertad. Y este punto diríamos que es la esencia del Molinismo. Pero este sistema se subdivide en dos, en la concepción de la predestinación, que, según el *Congruismo estricto,* o también por antonomasia *Congruismo,* propuesto por San Roberto Belarmino, Suárez, etc., es *ante praevisa merita,* y según el *Molinismo puro,* o también por antonomasia *Molinismo,* sostenido por Molina, Vázquez, Lesio, es *post praevisa merita.* Por tanto, la predestinación *post praevisa merita* es un punto accidental en el Molinismo. Según esto, por el contexto se verá en qué sentido hablamos en cada caso, a lo largo de nuestro trabajo, de Molinismo y de Molinistas. Con todo, como hoy es común entre los Molinistas el Molinismo puro, hemos expuesto según este sistema, en las observaciones anteriores, el punto referente a la predestinación.

Nada, pues, al parecer, tiene que ver esta teoría con el Semipelagianismo: al cual no condenaron los Santos Padres,

como observa Albertini, O. P., sino porque decía que Dios conocía ciertos actos nuestros saludables *en las solas fuerzas de la naturaleza,* mientras que el Molinismo rechaza plenamente tal idea como una herejía, y ya que, como nota el mismo Albertini, el hombre, según los molinistas, nada puede hacer sin gracia preveniente y auxiliante, y por tanto no se puede gloriar de su consentimiento y de hacer eficaz la gracia suficiente, pues no lo obtiene sino ayudado por la misma gracia[7]. A lo más podría repugnar la teoría Molinista por otras razones. Pero a sus partidarios no les parece su concepción "falsa y absurda", porque creen por buenas razones que filosóficamente está muy bien fundada, y teológicamente es la única en salvar a satisfacción todas las verdades teológicas que hay que salvar, a la vez que armoniza el dominio absoluto de Dios con la libertad que El mismo ha dado a la criatura, aun para resistir de hecho, si quiere, a la gracia eficaz.

* * *

Comienza el P. Muñiz su exposición por la ardua tarea de justificar "la cuestión fundamental y básica de todo el sistema Tomista y que es como la piedra angular del mismo, en la cual descansan y se sostienen todas las demás" (p. 980), a

7 G. ALBERTINI, O. P. (*Acroas. de Gratia,* XV): "15... Pelagianos et Semipelagianos damnaverunt Patres, non quod scientiam mediam ponerent, sed quod etiam supernaturales actus nostros in solis naturae viribus praecognitos a Deo dicerent; manifesta plane haeresi, quae gratiae necessitatem destruit. Quod si sub adiutorio praevenientis et adiuvantis gratiae praenovisse Deum eosdem supernaturales nostros docuissent, ut prorsus Moliniani docent (quod fateri coactus est Thomas de Lemos), nullam de hoc iis quaestionem movissent Patres, cum et ipsi scientiam hanc mediam admitterent..." (*Acroas. De gratia Christi,* 15, 15). (Ib. XIII): "8... Thomistae... aiunt (contra Molinae opinionem de gratia intrinsece indifferenti):... Si (Deus per eam) non flectit (voluntatem ad consensum)..., hominem gratiae consentientem gloriari posse, se aliquid habere, a Deo minime acceptum, scil. suam voluntatis determinationem, qua gratiam mere sufficientem reddit efficacem; secundo, cum haec gratia sufficiens iustis numquam desit..., homines nihil a Deo petere deberent: nihil enim ad opus bonum desideraretur, quam solus nostrae voluntatis consensus...; tertio irrisoria quoque erit gratiarum actio..."

"9. At bona venia, ait Albertini, optima haec quidem adversus pelagianos et semipelagianos; at adversus molinistas, qui nihil posse nos sine gratia praeveniente et adiuvante propugnant, quid valeant? Gloriari potest homo de suo consensu, et quod gratiam sufficientem sibi efficacem fecerit, si nisi ab eadem gratia adiutus perficere id nequivisset? Nec irrisoria petitio et gratiarum actio; quia... Moliniani... gratiam congruam (seu sufficientem quae de facto erit efficax) non omnibus dari aiunt, sed quibus Deus voluerit. Ipsam quoque gratiam sufficientem, et validiorem ponunt et remissiorem..." Cf. *Acroas.,* XIV, n. 7s.

saber, el modo propio de explicar el concurso divino con las causas segundas por la *premoción física.*

La *premoción física* es una moción de orden *físico,* con que Dios *previamente* (en orden causal, no temporal) *determina infrustrablemente* a la criatura a obrar, *absolutamente necesaria* para toda operación necesaria o libre, y que se llama *predeterminación,* porque mueve a un acto determinado. Considerada, pues, respecto del acto libre, que es lo que por ahora nos interesa, es una moción divina física (aunque incluye también la moral) previa de la voluntad, sin la que ésta no puede obrar y con la que infaliblemente pondrá el acto libre determinado a que aquélla la mueve [8]. Presupone un decreto divino predeterminante, o sea un decreto absoluto y eficaz por el que Dios *ab aeterno* predefinió tal acto determinado, y del cual decreto ella no es sino instrumento de ejecución en el tiempo [9]. Se funda por una parte en el absoluto dominio de Dios sobre todo lo que tiene razón de ente, y por tanto aun sobre toda acción y determinación de la criatura, y por otra, en la subordinación perfecta de la causa segunda en su obrar a Dios [10].

---

8 D. BÁNEZ, O. P. (In 1, q. 14, a. 13: concl. 6 ad argum. 1. um, p. 534, Salmanticae, 1585): "Nulla causa secunda potest operari, nisi sit efficaciter a prima determinata". Cf. NAZARIUS, O. P. In 1, q. 22, a. 4, p. 770, Bononiae, 1619.

GOUDIN, O. P. (*Philos.*, p. 4, q. 4, a. 4, tom. 4, Parisiis, 1851): "Deus... virtutes activas causarum secundarum... ad agendum applicat applicatione praevia et physica, quae recte premotio seu praedeterminatio physica nuncupatur".

REGINALDUS, O. P. (*De mente S. Conc. Trid.*, t. 2, c. 36, p. 1.032, Antverpiae, 1706): "Cumque Deus hanc motionem del causis secundis... cum cognitione et intentione certa cuiusdam determinati effectus..., consequitur illam praemotionem physicam esse praedeterminationem". Cf. c. 34, p. 1.010; t. 1, c. 7, p. 56.

D. ALVAREZ, O. P. (*De auxiliis divinae gratiae*, d. 22, n. 33. p. 168, Romae, 1610): "Nulla potentia fieri posse, ut ego faciam aliquem actum, et quod voluntas mea non sit physice a Deo praedeterminata ad illum actum producendum... Fieri non posse quod aliquid faciam, et Deus non praedeterminaverit me id facturum". (Ibíd. d. 23, n. 13, p. 186): "Si autem causae fuerint liberae, sic eas ad operandum praedeterminat (Deus), ut ipsas faciat infallibiliter operari".

9 ALVAREZ (Ibíd. d. 23, n. 23, p. 188): "Deus suo aeterno atque absoluto decreto, quo efficaciter voluit ut voluntas creata produceret talem actum, extrinseca praedeterminatione eamdem voluntatem praedeterminat ad illum actum libere producendum... Sed ex physica praedeterminatione Dei extrinseca per evidentem consequentiam infertur physica praedeterminatio intrinseca, voluntati creatae inhaerens, per quam Deus in tempore efficit, ut voluntas libere et infallibiliter operetur actum a Deo praedeterminatum".

10 GRAVESON, O. P. (*Epist. theol.-hist.-polem.*, I, ep. 2, p. 15, Venetiis, 1761): "Praecipuum Thomistarum argumentum petitur e ratione entis, quod solus Deus... per praevium... et physicum influxum producere

Aunque el P. Muñiz defiende la premoción para todo acto, no admite, entendida universalmente, la noción de premoción que hemos dado del Bañecianismo; por eso al principio se permite dar de ella una definición maravillosamente vaga, que pueda convenir a toda premoción y que más tarde irá explicando, según la cual, premoción "es una moción física y previa" (p. 980).

Y puesto ya el P. Muñiz a buscar filosóficamente la premoción, concluye terminantemente, después de una larga especulación, que "la filosofía llega a demostrar de modo claro y apodíctico la existencia y necesidad de la premoción física" (p. 911).

De modo *claro y apodíctico*. Sin contar la legión de filósofos que de ningún modo la descubren, no se atrevieron a decir tanto como el P. Muñiz Tomistas tan destacados como J. Vincentius, coetáneo de Báñez, que, según refiere Ledesma [11], niega la premoción para los actos naturales naturalmente honestos "et hanc putat esse mentem divi Thomae", y prohombres del Bañecianismo como Contenson, para quien "generalem praedeterminationem admittunt dumtaxat thomistae *ut probabilem secundum rationem naturalem...*" [12], y como Billuart, "el vademécum de muchos Tomistas", según el P. Marín Sola: "Hae... duae quaestiones an gratia per se efficax... debeat explicari per praedeterminationem physicam, an haec praedeterminatio debeat extendi ad actus naturales et ad materiale peccati, sunt mere philosophicae... Nos... utramque defendimus *tamquam probabiliorem secundum principia rationis*" [13].

Pensamos, pues, que hubiera sido más científico, y desde luego más leal para con los lectores de la BAC—que al menos

---

potest". (Ibíd. ep. 11, p. 144): "Atqui omnis actio et determinatio est aliquod ens. Ergo omnis actio et determinatio voluntatis creatae producitur a Deo... h. e. per praemotionem physicam".

ALVAREZ (Ibíd. d. 23, n. 9, p. 181): "Deus est verus Dominus omnium causarum secundarum, ergo utitur illis quando vult et quomodo vult... Nam dominium est facultas utendi; ergo, si Deus habet dominium omnium causarum secundarum, utitur illis et applicat ad suas operationes". Cf. SERRY, *Hist. Congr.*, l. IV, c. 8, p. 512, Venetiis, 1740.

BILLUART (*De gratia*, diss. 5, a. 7, § 3): "Subordinatio causarum secundarum in agendo in hoc sita est, quod prima moveat et applicet secundas ad agendum, et secundae non agant nisi motae a prima".

11 P. DE LEDESMA, O. P., *De div. gratiae auxiliis*, p. 54, Salmanticae, 1611.

12 CONTENSON, O. P., *Theol. ment. et cord.*, l. 8, diss. 2, specul. 3, ap. GRAVESON, ibíd. ep. 2, p. 14. Cf. LEMOS, O. P., *Acta Congreg.* d. 8, cor. Paul. V p. 1.220, Lovanii, 1712.

13 BILLUART, O. P., *De Deo*, diss. 8, a. 5, ad fin. Cf. F. MARÍN SOLA, O. P., *Respuesta a algunas objeciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina*, Cien. Tom. 33 (1926) 14.

en parte se supone que no están iniciados en tan graves cuestiones—, usar una expresión más moderada, que dejara a la premoción en su puesto de modesta opinión más o menos probable, avalada sí por la enorme autoridad extrínseca de una gran escuela, pero cuyos fundamentos intrínsecos no son tan accesibles para otras grandes escuelas.

Además, el P. Muñiz halla la premoción "clara y firmemente asentada" ya en la portada de la *Suma* (p. 980), y afirma que "quien haya comprendido la primera vía de Santo Tomás... no podrá menos de admitir la premoción física" (p. 986). Así lo han creído los Bañecianos desde antiguo. Ya D. Alvarez, O. P., que se puede mirar como el primer sistematizador en grande del Bañecianismo, dijo que el Angélico enseña "luce clarius... nostram sententiam..., neque insinuavit oppositam" [14].

También aquí los lectores no impuestos hubieran agradecido la oportuna ilustración de que hay una opinión que no encuentra la premoción bañeciana en Santo Tomás y que está presidida por S. Roberto Belarmino [15] y representada por muchos teólogos de diversas escuelas [16], aun sin contar los molinistas [17] y aun por no pocos dominicos, como J. Vincentius, por lo menos para los actos naturales, según hace poco indi-

---

14 ALVAREZ, ibíd., d. 22, n. 29, p. 165.

15 *De gratia*, l. 4, c. 14.

16 F. SATOLLI, *De operationibus divinis*, d. 2, lect. 3, n. 3; d. 5, lect. 6, n. 2; d. 6 lect. 4, n. 3; A. PAQUET, *De reparat.*, p. 2, q. 2. a. 4; T. CHARMES, O. M. C., *De gratia*, c. 2, q. 2, a. 2, Matriti, 1848; L. THOMASSINUS, *Dogm. Theol.*, t. 3, tr. 3 (de gratia), c. 23, 26; L. JANSSENS, O. S. B., *De gratia*, diss. fin B 5. Friburgi Br., 1921; J. SCHEEBEN, *Dogmatik*, III, § 131, n. 45s. Freiburg, 1878.

17 MOLINA, en sus comentarios a la *Summa* y en la *Concordia*, no pretende sino dar la mente de Santo Tomás "quem veluti scholasticae theologiae solem ac principem sequi decernimus" (*Concordia liberi arbitrii, Ad lectorem*, Parisiis, 1876). SUÁREZ, *De vera intelligentia auxilii efficacis*, c. 40-41: Vivès. t. 10. p. 391s.; *De gratia*. l. 3, c. 38, 44, 49; l. 5, c. 45. Por lo demás, en uno de los pasajes de Santo Tomás más caros a los bañecianos (*De pot.*, q. 3, a. 7, cf. BILLUART., *De grat.*, diss. 5, a. 7, § 3; A. M. DUMMERMUTH, O. P., *S. Thomas et doctrina praemotionis physicae*, c. 1, Parisiis, 1895) creyó Suárez ver claramente la premoción física—aunque pensando que después el Santo Doctor la rechazó tácitamente, ya que no se vuelve a mencionar tal concepto ni en la *Summa*, ni en los *Libri Sentent.*, ni en el *Cont. gent.*, sino todo lo contrario (*Metaph. disp.* 22, s. 2, n. 52: Vivès, t. 25, p. 824, *De vera intell. auxil. effic.*, c. 40: Vivès, t. 10, p. 605)—; pero es curioso que luego cambió de opinión respecto de aquel pasaje, precisamente por ver que otros tomistas, y entre ellos los antiguos, como Capréolo y Cayetano, no entendieron de la premoción física el citado pasaje (*De grat.*, l. 3, c. 38, n. 11).

camos, J. de Vita [18], cuya doctrina fué aprobada con grandes encomios como la genuina de Santo Tomás por tres Padres dominicos, dos de ellos regentes del Estudio General de Palermo [19], G. M. Albertini [20], T. Papagni [21], etc.; defendida por investigadores como los DD. Zigon, Parente [22], los PP. Schneeman, Frins, D'Alès, Stufler, Martínez del Campo, Iglesias, Dumont, De Regnon [23], el Card. Pecci [24] y como el mismo ex dominico H. Gayraud [25].

---

18 *De proprio et per se principio unde provenit peccatum in actionibus voluntariis*, Panormi, 1665.

19 "Attente recognovi tractatum *De proprio et per se principio*... Illumque existimo dignissimum, ut in commune Philosophorum et Theologorum bonum... typis quam primum mandetur. Siquidem, praeterquam quod solida D. Thomae Aquinatis doctrina undequaque redolet, utilissimum, quin potius necessarium omnino censeo, ad tollendas... gravissimas quae magnorum virorum ingenia adhuc... premunt, difficultates" (A. R. P. M. Prov. F. Paulus Candura).—"Quantum... spectat ad Thomisticam doctrinam nescio, an hucusque ab aliis magis apposite dictum sit: quandoquidem auctor iste in alta Aquinatis mente penetranda... totus totusque est... Ex Thoma Thomam loquitur" (F. Joseph Gigante).—*Tractatum de Proprio et per se principio*... supra firmam doctrinae D. Thomae petram fundatum reperii; ita ut (ni fallor) audeam dicere, quod ex nostris et exteris nemo circa praedictam materiam ipsius Angelici mentem attigisset explanassetque" (F. Thomas Ancona). Cf. Jac. Platelius, S. J., *Auctoritas contra physicam praedeterminationem*... Salamandrae, 1673. "Eo (opere) lustrato forte veniet in mentem cogitare quod Thomas Campanella, et ipse dominicanus in suo tractatu contra praedeterminationem physicam, de eius defensoribus acute dixit: *Thomas non erat cum eis*..." (J. Platelius, ibid. praef., p. 20).

20 "Abhorrebant [ante enatas cum Jesuitis controversias] Ordines celeberrimi [S. Dominici et S. Francisci], a quibus universitates et cathedrae fere omnes regebantur, a decretis antecedentibus et praedeterminantibus... Quid igitur? Aut veteres Thomistae Sancti Magistri sui doctrinam non intellexerunt, aut eam nuperi non intelligunt. Ceterum rivuli, quo propius ad fontem accedunt, eo puriorem aquam deferunt" (*In acroas. theol. scholia*, p. 49, 51 Venet., 1808, ap. Schneemann, I, c. 4, p. 125). Es verdad que decía pocos años antes (*Acroas. de Gratia*, XIII, n. 3) que "dubitari... nequit quin Aquinatis vere sit Thomistarum sententia", pero dando una explicación de la gracia eficaz que el Bañecianismo puro tiene que rechazar de plano, mientras que el Molinismo la podría aceptar casi íntegramente (*Acroas.* XV).

21 F. Papagni, O. P., *La mente di S. Tommaso in torno alla mozione divina nelle creature*, Benevento, 1902.

22 F. Zigon, *Divus Thomas arbiter controversiae de concursu divino*. Goritiae, 1923. P. Parente. *Causalità e libertà humana*. La Scuola Cattolica, 1947, 89-108; *De creatione universali*, p. 2, c. 3, p. 103s, Torino, 1943.

23 G. Schneemann, S. J., *Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus*, 3 p. 54-97, Friburgi Br., 1881. V. Frins, S. J., *S. Thomae Aq., O. P., doctrina de cooperatione Dei cum omni natura creata praesertim libera, seu S. Thomas praedeterminationis physicae ad omnem actionem creatam adversarius*. Parisiis, 1893. Cf. Zeitschift für katholische Theologie, 20 (1896) 626-669. A. D'Ales. S. J., *Providence*: Dict. d'Apol., 450-471; *Providence et libre arbitre*, Paris, 1927.

Además hubiera sido acertado indicar con el P. Limbourg, S. J., que ya de antiguo "los impugnadores del Tomismo, lo mismo que sus defensores, se esforzaban por igual en hacer valer en pro de sus puntos de vista la doctrina y el prestigio de Santo Tomás [26].

Y hubiera convenido advertir que los Molinistas pudieron hallar en él pasajes muy difíciles de adaptar, sin violentar su sentido obvio, a la predeterminación, sobre todo si se observa, con el P. Dumont, que aunque se probara que, según Santo Tomás, el dominio de la causa primera exige un concurso *preveniente* al acto, habría que demostrar que tal concurso es, según el Santo Doctor, predeterminante [27]; así, cuando tan a menudo afirma que mientras las causas necesarias tienen del que les dió tal naturaleza la determinación a tal acto, la voluntad se determina por sí misma a tal o cual acto [28].

J. STUFLER, S. J., *Num S. Thomas praedeterminationem physicam docuerit*: Zeitsch. f. kathol. Theolog., 1.918s., maxime 44 (1920) 177s., 321s., 447s.; *D. Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante in omni operatione naturae creatae praesertim liberi arbitrii*, Oeniponte, 1923. R. MARTÍNEZ DEL CAMPO, S. J., *Doctrina Sancti Thomae de actu et potentia et de concursu*, Mexici, 1944. E. IGLESIAS, *S. J., De Deo in operatione naturae vel voluntates operante*, Mexici, 1946. P. DUMONT, S. J., *Liberté humaine et concours divin d'après Suárez*, p. 289-318, París, 1936. T. DE REGNON, S. J,. *Báñez et Molina*, París, 1883; cf. *Bannésianisme et Molinisme*, París, 1890.

24 J. CARD. PECCI, *Sentenza di S. Tommaso circa l'influsso di Dio sulle azioni delle creature ragionevoli e sulla scienza media*, Romae, 1885. Cf. AUREL. ADEODATUS, *Sr. Eminenz des Kardinals Jos. Pecci, Schrift...*: Der Katholik, 1888, 1 p. 225-83.

25 H. GAYRAUD. Después de haber defendido la predeterminación y escrito *Thomisme et Molinisme* (a. 1889) y *Providence et libre arbitre selon S. Thomas d'Aquin* (a. 1892), cambió de opinión al dejar la orden dominicana, y sostuvo que Santo Tomás enseñó la premoción, pero no la predeterminación física: *Saint Thomas et le prédéterminisme*, París, 1895.

26 M. LIMBOURG, S. J., *Die zureichende Gnade im Thomismus*: Zeisch. f. kath. Theol. 11 (1887) 498, not. 1. Cf. J. KLEUTGEN, *Theol.* III, 98s.

27 O. c., 314.

28 In 2, dist. 39, q. 1, a. 1: "Ipsa enim potentia voluntatis, quantum in se est, indifferens est ad plura. Sed quod determinate exeat in hunc actum vel in illum, non est ab alio determinante, sed ab ipsa voluntate. Sed in naturalibus actus progreditur ab agente, sed tamen determinatio ad hunc actum non est ab agente, sed ab eo qui agenti talem naturam dedit, per quam ad hunc actum determinatum est. Et ideo propriissime actus voluntatis a voluntate esse dicitur".

In 2, dist. 25, q. 1, a. 1, 3um.: "Deus operatur in omnibus, ita tamen quod in unoquoque secundum eius conditionem; unde in rebus naturalibus operatur sicut ministrans virtutem agendi et sicut determinans naturam ad talem actionem; in libero autem arbitrio hoc modo agit, ut virtutem agendi sibi ministret, et ipso operante liberum arbitrium agat; sed tamen determinatio actionis et finis in potestate liberi arbitrii constituitur". Cf. In 2,

Esto supuesto, sonaría a hipérbole decir con el P. Muñiz que quien admite la premoción va siempre dentro del campo tomista, y quien no la admite es imposible que llegue al campo tomista, sin duda el de Santo Tomás [29]. Pues de tomarse a la letra, muchos acaso replicarían lo que al P. Dummermuth, cuando dijo que la señal de ser Tomista o Molinista era el defender o no la predeterminación física, replicó el Doctor Zigon: "Hoc sensu S. Thomas non est Thomista, sed Molinista, quia praedeterminationem physicam respuit" [30].

Entra después el P. Muñiz por la Teología, y según estilo antiguo de los defensores de la premoción física, forma un rosario larguísimo de testimonios escriturísticos, eclesiásticos solemnes y ordinarios, y patrísticos, para decidir en conclusión que "la revelación insinúa con bastante claridad la moción previa y física de Dios, no sólo en orden a los actos naturales, sino también y principalmente en orden a los actos sobrenaturales" (p. 1.003). Y todo ello sin una acotación. El lector podrá creer que en cada página de los libros escriturísticos y eclesiásticos se enseña la premoción física y en sentido bañeciano. ¡Pobre lector! Seguirá ingenuamente la disertación del P. Muñiz con afán de hallar la verdad objetiva, y ni siquiera se le sirven todos los datos que imprescindiblemente necesita para el logro de su anhelo.

Que hubiera sido de más imparcialidad científica, si junto a ese elenco de textos en que cree el P. Muñiz se indica *in recto* la premoción, se hubiera dispuesto paralelamente el otro, quizá más largo, que se podría hacer con los innumerables textos teológicos en que se acentúa directamente la determinación de la criatura (aunque elevada por la gracia, como siempre se supone en el orden sobrenatural) a obrar, como, por ejemplo, sucede a menudo en los que expresan algún mandato o exhortación o deseo. Así, por no poner sino algún ejemplo en cosa

---

dist. 39, q. 1, a. 2; dist. 34, q. 1, a. 3, 4um; *De verit.* q. 22, a. 6, 1um; q. 22, a. 4; *Sum.* 1-2, q. 1, a. 2; *De malo*, q. 3, a. 3.

También la doctrina de 1-2, q. 10, a. 4 es muy expresiva. El P. De Regnon la transcribe y la comenta así: "Mais, en vérité, il me semble que Saint Thomas n'aurait pu s'exprimer avec plus de précision, s'il s'était formellement proposé de réfuter le système Bannésien" (*Bañez et Molina*, p. 362).

[29] "Quien camina por esta senda, sin desviarse ni a derecha ni a izquierda, se mueve siempre dentro del campo tomista; y quien de ella se desvía, ha errado desde el principio el camino, y no es posible que llegue al campo tomista, a no ser que vuelva a comenzar la carrera de nuevo" (p. 981).

[30] DUMMERMUTH, o. c., p. 216, not. 2.—ZIGON: "Hoc sensu S. Thomas non est Thomista, sed Molinista, quia praedeterminationem physicam respuit" (O. c., p. 43).

tan clara y tan copiosa, podría citar Ez 18, 30s.: "Convertimini et agite paenitentiam... et facite vobis cor novum..." (Cf. Tob 13, 8; Is 45, 22; Ier 13, 15; Joel 2, 12; Zach 1, 3); Act 3, 19: "Poenitemini... et convertimini..."; Io 5, 5: "Noli pecare"; 7, 38: "Si quis sitit, veniat ad me..."; 12, 36: "Credite in lucem"; 15, 10: "Manete in dilectione mea. Si praecepta mea servaveritis, manebitis in dilectione mea..."; Mt 26, 41: "Orate ut non intretis in tentationem", etc.[31]. Fuera de que si se requiere premoción física, la exhortación debiera ser, no directamente a los actos, sino a tener premoción física para ellos, que por otra parte depende sólo de Dios, sobre todo en la concepción netamente bañeciana[32].

Creemos que procede con sentido más objetivo Suárez cuando observa que hay que tener presente que ninguna de las dos opiniones opuestas está explícitamente en la Escritura, pues de lo contrario la otra sería herética, y cuando recomienda al investigador que considere los testimonios escriturísticos que se aducen en favor de las dos sentencias y que los compare entre sí[33]. Observaciones como éstas, innecesarias quizá para lectores teólogos, serían muy oportunas para lectores no habituados al método teológico.

También junto a los textos que cita de San Agustín—y otro tanto se diría de los Concilios[34]—podría haber indicado el Padre Muñiz la insistencia de San Agustín en afirmar, por ejem-

---

31 Así podía haber mencionado además de otros infinitos textos, v. gr.: "Deut 30, 11s.: "Mandatum hoc quod ego praecipio tibi hodie, non supra te est... Testes invoco hodie caelum et terram, quod proposuerim vobis vitam et mortem, benedictionem et maledictionem. Elige ergo vitam, ut et tu vivas et semen tuum, et diligas Dominum Deum tuum atque obedias voci eius et illi adhaereas...".

Eccli 15, 14 s.: "Deus ab initio constituit hominem et reliquit illum in manu consilii sui. Adiecit mandata et praecepta sua. Si volueris mandata servare conservabunt te... Ante hominem vita et mors, bonum et malum, quod placuerit ei dabitur illi...".

Mt. 19, 16s: "Quid boni faciam ut habeam vitam aeternam?... Si... autem vis ad vitam ingredi, serva mandata".

32 SUÁREZ, *De gratia*, l. 5, c. 27: Vivès, t. 8.

33 *De vera intelligentia auxilii efficacis*, c. 31 initio: Vivès, t. 10, p. 471. *De gratia*, l. 5, c. 33, n. 21: Vivès, t. 8, p. 553.

34 Por cierto el P. Muñiz cita también, y sin aclaración, el canon 4 ses. 6 del C. Tridentino (D. 814): "Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti..., neque posse dissentire, si velit. A. S.". Y precisamente este canon es una de las mayores dificultades contra el Bañecianismo puro, pues, como se ve por su sentido obvio, afirma que el hombre *puede de hecho resistir*, si quiere, a la gracia eficaz, y que por tanto no será *ab intrinseco efficax*. Los Bañecianos explican que ese poder de disentir se entiende, no *in sensu composito*, ya que puesta la premoción infalible, el hombre no puede de hecho disentir, sino *in sensu diviso*, ya que el hombre, aun puesta

plo, que está en la voluntad de cada uno elegir el ser bueno; que, puesto el llamamiento de Dios, está siempre en manos del hombre consentir o disentir; que el llamamiento de Dios es por persuasión, delectación, etc., o sea por medios morales [35].

* * *

Pero nuestra máxima sorpresa ha sido cuando, al esperar que el P. Muñiz nos diera una síntesis jugosa del Bañecianismo tradicional, nos encontramos con que nos presenta redivivo un sistema que se podría creer para siempre muerto, el que hace años el P. Marín Solá halló germinalmente (sin duda no tan formalmente como él piensa) en antiguos Bañecianos, y que completado por él, según indicaremos más tarde, promulgó, aunque sin lograr explicarlo tan ampliamente como desearа [36]. El P. Muñiz se lo ha asimilado casi con las mismas pa-

---

la gracia, conserva el poder de disentir (BÁÑEZ, In 2-2, q. 10 a. 1 ad 4um. argum., p. 574s. Venetiis, 1586; ALVAREZ, l. c., disp. 92; BILLUART. *De Deo*, diss. 8, a. 4; N. DEL PRADO, O. P., *De gratia et libero arbitrio*, t. 2. p. 84s. Freiburg, 1907). Pero el Concilio no insinúa tal distinción: más, parece que ni puede suponerla, si sus palabras "posse dissentire" tienen un sentido real; pues sin duda que el Concilio quiere indicar una potencia *actuable*, no un poder de puro nombre, con respecto a la gracia eficaz; ahora bien, si esa potencia sólo es actuable, cuando no hay gracia, no se puede decir que hay poder de disentir a la gracia (que por hipótesis no existe). Otro tanto cabría decir del texto del C. Vaticano (*Const.* "*Dei Filius*", c. 3 D. 1791), que el P. Muñiz con buen acuerdo no cita *pro praemotione*.

35 S. AUGUSTINUS (*De diver. quaest.* LXXXIII, 68, 5: R. 1.556): "Ad illam... coenam, quam Dominus dicit in evangelio praeparatam, nec omnes qui vocati sunt venire voluerunt, neque illi qui venerunt venire possent, nisi vocarentur. Itaque nec illi sibi debent tribuere qui venerunt, quia vocati venerunt; neque illi qui noluerunt venire, debent alteri tribuere, sed tantum sibi, quoniam ut venire vocati erant in libera voluntate".

(*Cont. Faust. Manich.* 2, 4: R. 1.710): "Nemo enim nisi Deus facere arborem potest, sed habet unusquisque in voluntate aut eligere quae bona sunt et esse arbor bona, aut eligere quae mala sunt et esse arbor mala".

(*De spir. et litt.* 34, 60: R. 1.736): "Visorum suasionibus agit Deus ut velimus, sive extrinsecus per evangelicas exhortationes..., sive intrinsecus, ubi nemo habet in potestate quid ei veniat in mentem, sed consentire vel dissentire propriae voluntatis est. His ergo modis quando Deus agit cum anima rationali, ut ei credat, neque enim credere potest quodlibet libero arbitrio, si nulla sit suasio vel vocatio, cui credat; profecto et ipsum velle credere Deus operatur in homine, et in omnibus misericordia eius praevenit nos..."

Se podrían multiplicar los textos. Basten éstos para ver que el S. Doctor supone que el hombre siempre puede resistir de hecho a la gracia eficaz; que el "ipsum velle credere... operatur (Deus) in homine" lo explica por medios puramente morales, a los que por lo demás el hombre siempre puede resistir. Cf. D. PALMIERI, *De grat. div. actuali*, thes. L.

36 F. MARÍN SOLA, *El sistema tomista sobre la moción divina*: La Ciencia Tomista, 32 (1925) 5-54: "A los adversarios, si existen [entre los

labras de su ideador—al que sin embargo nunca nombra—, aunque con aclaraciones y alguna divergencia, y nos lo ofrece, según lo había hecho su maestro, como la expresión genuina del Tomismo. En abominar del Molinismo en bloque con su ciencia media y su gracia eficaz y su concurso intrínsecamente indiferentes y de acción física puramente simultánea, conviene tal sistema con el Bañecianismo puro, pero difiere de él en puntos esenciales, según se verá por el cotejo de algunas diferencias entre ambos [37].

---

tomistas], no les pediremos más que un poco de paciencia y otro poco de amplitud de criterio. De paciencia, para no dejarse arrebatar por las impresiones de uno o dos artículos y darnos tiempo para desarrollar todo nuestro pensamiento en artículos sucesivos" (p. 8). Pero al punto se produjo la reacción de objeciones y dudas; y ya los otros dos artículos que publicó no fueron sino respuesta a esa reacción. *Respuesta a algunas objeciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina*, Ib. 33 (1926) 5-74, 321-397.

37 A la escuela fundada por D. BÁÑEZ, O. P., designada con el nombre equívoco de "Tomismo", se la suele ya llamar justamente "Bañecianismo". El P. J. B. RAUS, C. SS. R., *La Doctrine de S. Alphonse sur la Vocation et la Grâce*, p. 82s. (Lyón), observó que el nombre de "Tomismo" es más bien genérico, pues abraza a otras escuelas que siguen a Santo Tomás como guía y maestro, y que por eso el Tomismo, tomado genéricamente se divide en *Tomismo: bañeciano*—llamado por antonomasia tomismo—, *molinístico, suareciano, alfonsiano,* etc. (Cf. Scholastik, 2. 1927, p. 96s.). Ya ALBERTINI (*Acroas. de Gratia*, XV, n. 17) habló de "Bannezianis et Lemosianis theologis", y SCHNEEMANN (v. g. 4, p. 100) y el P. De Regnon, de "Bannésianisme et Molinisme". Y el D. Parente, profesor de Teología en el Colegio de Propaganda Fide, escribía hace pocos años (*Anthropologia supernaturatis*, p. 137, Torino, 1943: "Loquimur hic praesertim de Thomismo rigidiori., prout systematice redactus a Dom. Báñez et a Theologis Ordinis Domenicani, saec. XVI-XVII, acriter defensus est, unde Thomismus etiam Bannesianismus vocari coeptus est". Cf. D. PARENTE, *De creatione universali*, p. 2, c. 3, p. 102, 105, Torino, 1943.

El P. Garrigou Lagrange, O. P., lo reconoció al escribir: (*De Comoedia banneziana et recenti Syncretismo*: Angelicum, 23 (1946) p. 4): "Cette dénomination de bannéziens pour désigner les vrais thomistes est même adoptée par certains auteurs comme si c'était un terme reçu". El D. Parente, cuyo sistema refuta el P. Garrigou Lagrange, replica que antes de Báñez y Lemos, ni Capréolo, ni Cayetano, ni S. Tomás enseñaron la *praedeterminatio ad unum* (La Scuola Catt. (1947) 89-108).

De hecho no consta, al menos con certeza, que antes de Báñez existiera entre los discípulos más allegados de S. Tomás la doctrina de la predeterminación física, al menos como sistema (cf. v. g., SCHNEEMANN, p. 98s.; FRINS, s. 6s.), aunque acaso germinalmente se hallara ya en Vitoria (cf. FRINS, s. 7), y en P. Soto (cf. DUMMERMUTH, p. 559, 646: SUÁREZ, *De grat.*, 3, 35, n. 7). Para GONET (*Clypeus Thomis.*, t. 1 *Apolog. thomist.*, a. 2, n. 27, p. 484, Antverpiae, 1.744) eran "Bannez et Alvarez duo praecipui physicae praedeterminationis et gratiae per se efficacis defensores". Esta ponderación parece suponer que Gonet no hallaba antes de dichos autores grandes defensores, por lo menos declarados, de la premoción física.

Ultimamente, el P. D. L. GREENSTOCK, T. S. D. (*La moción de Dios en*

1) *Decretos falibles y por tanto mociones falibles.* El Bañecianismo puro establece que Dios predetermina con decretos absolutos y eficaces todos y cada uno de los actos de la criatura, y en consecuencia las mociones de las criaturas a esos actos son también infalibles [38]. Y piensa que de otra suerte los actos de las criaturas "essent a casu respectu Dei" y que Dios los obraría "modo caeco" [39].

En cambio, el P. Muñiz admite con respecto a los actos de las criaturas libres, además de los decretos y mociones intrínsecamente infalibles, otros decretos, con las correspondientes mociones, que son falibles, no sólo en cuanto pueden fallar o no fallar, sino en cuanto de hecho unas veces fallan y otras no fallan.

---

las causas segundas, según Egidio Romano: La Cien. Tom., 73 (1947) p. 103) se quejaba de que se diga que la doctrina de la premoción física es invención de Báñez, y afirmaba que se halla en los teólogos anteriores a él, en particular, en Egidio Romano. Sin intentar discutir su aserto general, queremos notar que, aunque su trabajo es muy documentado e instructivo, no vemos concluya tan ciertamente que Egidio Romano enseñó aquella doctrina. SCHNEEMANN (O. c., p. 98s.) y FRINS (O. c., p. 344s.), que no opinan como GREENSTOCK, traen textos muy interesantes; y en opinión del P. A. TRAPE, C. E. S. A. (*Il Concorso Divino nel pensiero di Egidio Romano*, S. Nicola Tolentino, 1942), a quien cita el P. Greenstock, opina que, según Egidio R., la eficacia de la gracia no es física, sino moral (p. 160, 170).

Véase con todo a la vez esta nota del P. H. LANGE, S. J. (*De gratia*, p. 447, nota 2): "Haec doctrina (praedeterminationis physicae) non est prorsus nova. Thomas Bradwardine († 1349), *De causa Dei contra Pelagium*, eam satis clare habet, sed etiam necessitatem antecedentem admittit. Ex eius discipulis saeculi XIV et XV quidam, praedeterminationem physicam admittentes, tamen libertatem a necessitate salvare voluerunt. PORTALIE, *Augustinisme*: DTC, I, 2.538 (cf. 2.493) affert Stephanum de Calvo Monte et Guilelmum de Fonte Frigido e fine saec. XIV, quorum doctrina, bañezianae simillima, ab aliis huius temporis theologis strenue impugnata est. Báñez aliique auctores saeculi XVI istos veteres non videntur cognovisse. Ceterum praedeterminatio physica radices quasdam in doctrina Scoti habere et a veteribus Scotistis iam quadamtenus exculta esse videtur".

38 ALVAREZ, l. c., d. 22, n. 8, 14, p. 150, 156: "Deus sua absoluta et efficaci voluntate praedeterminavit omnes actus etiam liberos in particulari... Deus per decretum suae voluntatis et non aliter causat omnia quae fiunt in tempore... Ergo non sum ego volituras, nisi prius Deus sua voluntate efficaci decernat ut ego velim..."

Cf. GOUDIN, *Tract. theol.*, I, tr. 2, q. 2, p. 190, Lovanii, 1874; BILLUART, *De Deo*, diss., 8, a. 2; BÁÑEZ, In 1, q. 19, a. 10, concl. 2, p. 645.

39 REGINALDUS (*De mente.*, S. C. Trid., t. 2, c. 36, p. 1.032): "Cumque Deus hanc motionem det causis secundis... cum cognitione et intentione certa cuiusdam determinati effectus (alias haec essent a casu respectu Dei), consequitur illam praemotionem... esse praedeterminationem" (Ib. I, c. 7, p. 56): "Deus non modo caeco movet secunda agentia, sed prudenter ac certo... consilio..., cognoscens volensque hanc potius determinatam... actionem, quam aliam, atque adeo efficit vere et realiter, ut causa secunda hanc determinatam actionem eliciat..."

"En Dios hay quereres, voliciones, resoluciones que se cumplen inflexiblemente, y *otras que son frustradas e impedidas por la criatura*", o con otras palabras, "dos clases de decretos predeterminantes: unos, eficaces, irresistibles, infalibles..., y otros, resistibles, impedibles, frustrables..." En conformidad con ese doble género de decretos "es preciso admitir una doble... moción (premoción física, según se explica en el contexto) divina: una, inimpedible, absolutamente eficaz, y otra, impedible... y frustrable" (p. 1.007s.).

Una observación de paso. Esta afirmación de los decretos falibles, según suena, parece muy grave en buena Teología, ya que es negar que todos los actos de la criatura están regulados por decretos metafísicamente infalibles, y es admitir que Dios puede decretar un acto de la criatura sin saber en el momento del decreto si el resultado futuro será positivo o negativo [40]. Pero como en otra parte dice el P. Muñiz que "Dios (providente)... ve infaliblemente el orden... de los medios y el éxito... que... han... de obtener" (p. 1.022), queremos pensar que su intención al afirmar los decretos falibles no va tan lejos como la lógica ineludiblemente le lleva, según creemos, si admite aquellos decretos, mientras rechaza la ciencia media.

2) *Dios no ve algunos futuros libres en sus decretos predeterminantes.* El Bañecianismo puro afirma que Dios conoce todos los futuros libres en sus decretos predeterminantes [41].

Según el P. Muñiz: "Los decretos y acciones falibles son impedibles... por la causa segunda; por consiguiente, *en ellas Dios no puede ver infaliblemente el efecto,* toda vez que, aun puesto el decreto o moción divina, puede no seguirse el efecto por impedirlo la criatura" (p. 1.011).

Positivamente dice el P. Muñiz que *Dios conoce esos futuros libres por vía de eternidad,* lo que él explica así: "El pa-

---

40 R. GARRIGOU LAGRANDE (*La grâce infailliblement efficace et les actes salutaires faciles*: Rev. Thom., 9, 1926, p. 170): "Il est impossible en effet que *le moindre bien* arrive de fait sans avoir été l'objet d'un décret *infailliblement* efficace de la volonté divine. Sans ce décret..., l'infaillible arrivée de cet événement serait praeter intentionem divinam, en dehors de l'intention et de l'élection divine" (p. 170). "Nous avons consulté plusieurs thomistes contemporains (R. P. Szabo, Buonpensière, Paban, Hugon, Schultes), qui sont pleinement d'accord avec nous. Ils ne comprennent pas qu'on puisse résister à l'évidence des textes de Saint Thomas: "IN OMNIBUS PROVIDENTIA DIVINA INFALLIBILITER OPERATUR" (*De malo,* q. 6, a. 1, ad 3). Nier cette proposition, ce serait porter atteinte au dogme lui même" (p. 173).

41 BILLUART (*De Deo,* diss. 6, a. 4, § 2): "Deus cognoscit futura absoluta contingentia et libera in suo decreto, sive in essentia sua huiusmodi decreto determinante". BÁÑEZ, In 1, q. 14, a. 13, concl. 3-4, p. 515s.; Cf. E. HUGON, O. P., *De Deo,* q. 6, a. 6, n. 7.

sado, el presente y el futuro están siempre presentes a la eternidad... Todos los futuros están ya presentes a la eternidad, según aquel mismo ser físico y real que tendrán en el tiempo, cuando existan" (p. 1.013)... "No hace falta que la moción divina, que pone los futuros en el tiempo, sea siempre y necesariamente eficaz e inimpedible; basta para el efecto una moción impedible y frustrable... *Si esta moción, de hecho, no ha sido impedida ni frustrada, ha causado algo, ha puesto algo en el tiempo; y esto basta para que esté infaliblemente presente en la eternidad.* Son dos causas distintas: la que pone las cosas en el tiempo y la que las pone en la eternidad; en el tiempo las pone la acción divina o la causa segunda premovida por Dios" (p. 1.015s.).

Pero la vía de eternidad en buen Bañecianismo no procede *sin decreto infalible.* Dice el P. Hugon: "Praesentialitas rerum in aeternitate non est medium cognoscendi futura libera nisi adiuncto divino decreto" [42].

Además, del raciocinio del P. Muñiz lógicamente se sigue, aunque él no lo formula expresamente, *que Dios conoce esos futuros libres inmediatamente en sí mismos y por tanto que ellos son lógicamente anteriores a la ciencia de Dios.* En efecto, según sus palabras poco ha citadas, se pueden distinguir en el conocimiento divino de tales futuros libres cuatro signos de razón: decreto de Dios falible, existencia del acto en el tiempo, presencia de éste en la eternidad, conocimiento de él por Dios. Luego este conocimiento presupone lógicamente la presencia del acto.

En cambio, el Bañecianismo puro no puede comprender que Dios conozca un objeto creado inmediatamente en sí mismo, porque tal objeto sería "simul cum essentia divina obiectum formale et specificativum intellectus divini" [43], y porque "scientia Dei a rebus penderet quantum ad certitudinem et veritatem" [44].

3) *Dios no ve infaliblemente el pecado en cuanto a su parte formal, en su decreto predeterminante.* Según el Bañecianismo puro, Dios ve infaliblemente los pecados futuros en sus de-

---

42 HUGON, *De Deo*, q. 6 a. 6, n. 6. Cf. GARRIGOU LAGRANGE (Rev. Thom., 8 (1925) p. 559): "Mais ce acte libre n'est *présent dans l'éternité*, plutôt que l'acte libre contraire, *qu'a raison d'un décret divin*".

43 BILLUART, Ib. diss., 5, a. 4.

44 HUGON, Ib., q. 6, a. 4, n. 7. Cf. GARRIGOU LAGRANGE (Ib. 1926, p. 163): "Mais alors la science divine est PASSIVE en le prévoyant. Or, quoi de plus absurde qu' *une passivité* dans l'Acte pur?"

cretos predeterminantes, que son positivos en cuanto a la entidad del acto y permisivos en cuanto a la malicia [45].

En cambio, el P. Muñiz dice: "El pecado es causado de modo frustrable e impedible" (p. 1.047). Ahora bien: "La posición o no posición del impedimento a la moción divina... es conocida por Dios *por sola vía de eternidad*" (p. 1.048). Pero concede el P. Muñiz al Bañecianismo que Dios conoce varios de los elementos del acto del pecado en los decretos (p. 1.048s.).

4) *Determinación de los decretos de Dios.* El Bañecianismo puro afirma que los decretos de Dios nunca pueden ser determinados por la criatura. Lo cual significa por lo menos que la criatura no puede: *a*) Impedir de hecho el acto predeterminado. *b*) Hacer menos de aquello a que induce la premoción. *c*) Determinar libremente un decreto de Dios [46].

Pero según el P. Muñiz, Dios empieza siempre por premover al bien. El hombre, sin embargo, como causa única y primera, *puede paralizar en todo o en parte aquella moción, no haciendo nada o haciendo menos de lo que la moción pide, y puede desviarla* poniendo un impedimento al bien, y así una disposición para que Dios premueva al hombre *ad materiale peccati.* Claro que el P. Muñiz tiene empeño en subrayar que ese poner impedimento a la moción, o sea ese paralizarla o desviarla, es *algo puramente negativo;* pero so pena de no avanzar un paso sobre las explicaciones del Bañecianismo puro, tiene que suponer que ello, sea lo que sea, es algo que la criatura pone *libremente,* y *determina,* aunque sólo sea como pura condición, o simplemente que la moción divina no llegue a su término, o además que Dios premueva *ad materiale peccati.* Luego el hombre determina los decretos y mociones de Dios. Véase una cita de sus palabras, un poco larga, pero que

---

45 BILLUART (*De Deo,* diss. 6, a. 4, obi. 3.º): "Cognoscit... peccata futura in suo decreto permissivo, hoc est, in decreto suspendendi seu denegandi auxilium ad vitandum peccatum... In hoc decreto ex parte permissivo (ad malitiam) et ex parte positivo (ad entitatem peccati) Deus peccatum futurum certo cognoscit". BÁÑEZ, In 1, q. 23, a. 3, concl. 2, p. 714s.

46 BÁÑEZ (In 1, q. 23, a. 3, concl. 9): "Deus... omnia determinat et a nullo determinatur". (Ib. q. 14, a. 13, concl. 6 ad argum. 1): "Ista necessitas (consequentiae relate ad actum determinatum) sumitur ex efficacissima primae causae virtute, quae ita determinat omnes causas secundas ad suos effectus producendos, quod nulla causa secunda potest exire ab eius determinatione". (Ib., q. 19, a. 8, col. 628): "Multi paralogizantur putantes, quod liberum arbitrium hominis modificat concursum et auxilium Dei determinans illud ad magis vel minus efficiendum".

nos vendrá bien para consideraciones que más adelante habremos de hacer.

"La criatura sólo obra como causa primera y no subordinada a Dios en cuanto... al pecado, porque el pecado consiste en no... seguir la moción divina, que siempre inclina al bien. Este no... seguir la moción divina consiste en algo puramente negativo" (página 1.004). "Este no... seguir la moción divina... se llama... resistencia a la gracia divina" (p. 1.004). "El libre albedrío del hombre puede resistir, y de hecho resiste muchas veces, a la gracia divina" (p. 1.005).

"El hombre nada puede hacer sin la moción previa de la gracia divina...; pero... puede hacer menos que aquello a que le impulsa la gracia, e incluso puede no hacer nada... Cuanto deja de hacer, no secundando el impulso de la gracia, de esto es la voluntad del hombre la causa primera y única..." (p. 1.005).

"Dios mueve siempre y de primera intención la voluntad del hombre hacia un objeto... bueno, y... la voluntad comienza a moverse... al bien. Pero el libre albedrío del hombre puede paralizar o desviar el curso de la moción divina, cesando en la prosecución del bien o declinando hacia el mal. Si... declina hacia el mal, Dios seguirá moviéndola, pero según la actual mala disposición que ella por sí misma y voluntariamente ha contraído" (página 1.041).

Ese proceso de resistencia a la gracia, y paralelamente del pecado, lo explica el P. Muñiz así:

"Dios comienza moviendo... el entendimiento a la aprehensión del bien... Inmediatamente... mueve... la voluntad a que... ame indeliberadamente el bien propuesto... Por medio de la complacencia indeliberada... mueve... el entendimiento a que delibere... si el objeto que apareció como bueno... es en verdad bueno... El entendimiento... pesa las conveniencias y desventajas que el objeto, bajo sus múltiples aspectos, guarda con respecto al sujeto apetente..."

"La moción... de suyo... mueve... el entendimiento a que considere siempre el objeto bajo la razón de *honesto* y a que obre en consecuencia. Pero el hombre, dejando de mirar libremente la razón de bien *honesto*, sigue mirando la razón de *deleitable*, y termina formulando un juicio práctico en conformidad con ese aspecto a que ha... ceñido... su mirada... Suspender la mirada del bien honesto..., ceñir... la mirada al bien deleitable, es algo *puramente negativo*, de lo cual es causa primera y única la voluntad... Dios comienza unas veces moviendo la voluntad al bien honesto, pero el hombre... se limita a considerar el aspecto de arduo..., desistiendo de la operación y paralizando la moción... Otras veces Dios mueve la voluntad hacia un bien deleitable bajo la razón de honesto, para que... lo rechace; pero el hombre... considera solamente el aspecto de deleitable, por lo cual determina... ponerle por obra..."

"Al final de la deliberación, la razón formula el juicio práctico que ha de dirigir la elección de la voluntad... Si ha dejado de mirar el aspecto honesto del objeto, el juicio práctico será equi-

vosado, y la elección..., pecaminosa... Dejar de mirar a la razón de bien honesto... todavía no es pecado; el pecado consiste en obrar sin mirar el bien honesto; es decir, en formular el juicio práctico y hacer la elección sin atender a la razón de bien honesto..."

"El juicio práctico y la elección consiguiente son malos, porque ha precedido un defecto en el entendimiento, del cual es causa única el hombre... La moción divina concurre con el entendimiento a formular el juicio práctico malo, pero con entendimiento... que no mira al bien honesto... Todo cuanto hay en el efecto (juicio práctico) de positivo... debe ser reducido a la causa primera; y... cuanto hay... de defectuoso debe ser atribuído al instrumento defectuoso..." "... Dios mueve... la voluntad a la elección y prosecución del objeto previamente juzgado por el hombre como bueno..."

"Resulta claro que Dios premueve la voluntad del hombre a lo material del pecado, después que éste se determinó por sí... a lo formal del mismo... Dios (pues) no es causa del pecado" (páginas 1.043-45).

"La moción divina sigue su curso natural hasta el momento de la deliberación; aquí el hombre puede o no poner impedimento; luego la moción divina vuelve a reanudar su marcha según la determinación exigida por la condición y naturaleza del impedimento interpuesto" (p. 1.048).

En resumen, según el P. Muñiz, son algo positivo, y por tanto objeto de la premoción divina, todos los antecedentes —desde la moción hasta la deliberación inclusive—y todos los consiguientes—es decir, el juicio práctico y la elección de la voluntad—. En medio de dichos antecedentes y consiguientes está la posición del impedimento, que es un elemento puramente negativo, debido únicamente al hombre, es decir, la posición del impedimento, que paraliza o desvía la moción al bien y determina la moción *ad materiale peccati.*

De todo lo cual fluye esta conclusión: Dios premueve al bien (aún no a la entidad positiva del pecado); el hombre libremente pone un impedimento a la moción divina; en consecuencia, Dios premueve *ad materiale peccati.* Luego la criatura ha determinado el decreto y la moción de Dios, por lo menos con las limitaciones que poco antes hemos indicado [47].

---

47 Ahora se entiende plenamente la mente del P. Muñiz sobre el conocimiento divino del pecado, o sea en qué sentido Dios no ve el pecado, en cuanto a su parte formal, en el decreto predeterminante: "La incoación del acto... (aprehensión del bien..., complacencia de la voluntad y deliberación de la razón)..., conoce Dios..., infaliblemente, no sólo por vía de eternidad, sino también por vía de causalidad (o sea en sus decretos), puesto... que estos actos los causa Dios infaliblemente... La posición o no posición de impedimento a la moción en... la deliberación es conocida infaliblemente por Dios por sola vía de eternidad... Los actos que siguen a la deliberación... juicio práctico hasta el final, son infaliblemente conocidos por Dios por sola vía de eternidad y de causalidad conjuntamente" (p. 1.048).

5) *Dios no empieza en el pecado por premover ad materiale peccati.* Admitida la necesidad de la premoción física infalible, por el principio de que el dominio de Dios tiene que llegar a todo cuanto tiene razón de ente, y por tanto tiene que determinar las acciones de las criaturas, hay que admitir lógicamente también que la premoción se extiende de algún modo a la acción pecaminosa, en cuanto que ella contiene un elemento positivo [48].

Y así lo hacen los Bañecianos [49], salvo raras excepciones [50]. Lo cual entienden en el sentido de que el decreto de Dios *de primera intención* tiende a predefinir la acción pecaminosa, si bien "positive quoad entitatem, permissive quoad malitiam" [51], aunque añaden que Dios no determina *ad materiale peccati* sino después que la criatura se ha determinado de algún modo *ad formale peccati* [52]. Subrayamos lo de "primera intención"; pues de lo contrario no establecerían en paridad las acciones buenas y las malas, como indicando que Dios predefine éstas como aquéllas, sino dirían que Dios predefine las malas *in obliquo vel indirecte.*

Y el P. Marín Solá en el mismo sentido los interpreta, cuando dice: "El haberse visto obligados ciertos teólogos a comenzar la vía del mal, no por una premoción al bien honesto, sino por una premoción a lo "material del pecado", e infaliblemente conexa con él, ha procedido de la... teoría de que todas las mociones divinas son *infalibles en cuanto a todo*... En esa hipótesis... no les quedaba... más solución, para explicar la vía... del pecado que el hacer que el acto malo fuese ya malo desde su *comienzo*" [53].

El P. Muñiz, por el contrario, dice—lo acabamos de leer—, con el P. Marín Solá, que Dios nunca empieza predeterminando sino a un acto bueno, y sólo después que la criatura en el curso de aquél pone impedimento a la moción, predetermina *ad materiale peccati.*

6) *Gracia suficiente-eficaz.* Para el Bañecianismo puro la

---

48 *Summa*, 1-2, q. 72, a. 1; q. 79, a. 1; q. 85, a. 4.

49 ALVAREZ, l. c., d. 24, n. 13s., p. 197s.; GOUDIN, *Phil.*, p IV, d. 2; q. 4, a. 5, p. 265s.; GONET, *De Deo Uno*, d. 8, a. 6, p. 149s.; BILLUART, *De Deo*, diss. 8, a. 5.

50 Así, fuera de algunos que cita ALVAREZ (l. c., d. 24, n. 1), GONZÁLEZ DE ALBELDA, O. P. (In 1, d. 59s., 2, n. 13s. Compluti, 1.621), y según BANCEL (*Curs. Theol.*, t. 1, p. 449s.), LEDESMA y CURIEL.

51 BILLUART, *De Deo*, diss. 8, a. 2.

52 GONET, *De scientia Dei*, d. 4, a. 6, n. 200; d. 8, a. 6, n. 254; BILLUART, *De Deo*, diss. 8, a. 5; GARRIGOU LAGRANGE, *Prémotion physique*: DTC, col. 73.

53 Cien. Tom., 33 (1926) p. 359s.

gracia suficiente da el *posse*, pero *de hecho* no puede dar el acto, que sólo da y puede dar *de hecho* la *gracia eficaz*, que es *físicamente predeterminante*, y por tanto, *absolutamente necesaria* para todo acto bueno, e *infalible* en su efecto [54].

En cambio, el P. Muñiz admite, sí, la *gratia ab intrinseco efficax* bañeciana o premoción sobrenatural infalible, pero, en vez de la *gratia sufficiens* bañeciana, pone como *gratia sufficiens* la premoción falible, que no sólo puede de hecho por sí sola dar el acto, sino que muchas veces lo da. Así, pues, como los Molinistas distinguen entre gracia eficaz y gracia suficiente, aunque ésta podría de su parte ser eficaz, si bien de hecho no lo es, podemos decir que el P. Muñiz distingue, aunque sin emplear esta terminología, tres gracias: una, *infaliblemente eficaz;* otra, *faliblemente eficaz* (que de hecho da el acto, pero puede ser *inefficax*), y otra, *vere sed pure sufficiens.*

Dice el P. Muñiz: "La premoción física eficaz e irresistible en el orden sobrenatural es la gracia *ab intrinseco* eficaz; la premoción física resistible e impedible en el mismo orden es la gracia suficiente" (p. 1.008). Esa premoción unas veces falla, otras no falla: "Moción impedible y frustrable no quiere decir moción que es siempre impedida y frustrada..., sino moción que al obrar puede ser impedida, aun cuando de hecho no lo sea muchas veces" (p. 1.016). Y esas mociones falibles, que de hecho unas veces se frustran y otras no se frustran, no son casos particulares, sino que constituyen el objeto de una providencia general anterior a la predestinación. "Dios comienza por querer la salvación de todos los hombres..., y en consecuencia determina darles los auxilios o gracias suficientes para salvarse. Dios conoce de antemano el uso que los

---

54 GRAVESON (O. c., II, ep. 3, p. 43): "Gratia sufficiens, in sensu thomistico intellecta, non complectitur in se omnia, quae sunt necessaria ad actu agendum. Quo fit ut praeter gratiam sufficientem... alia... ad actu agendum requiratur gratia quae est per se et ab intrinseco efficax, quaeque complectitur omnia quae sunt necessaria ad actu agendum. Verbo dicam: Thomistae nomine gratiae sufficientis intelligunt gratiam possibilitatis, non actionis; quae... invitat voluntatem humanam, non trahit; inspirat velle, sed non impertitur. Haec est vere et genuina sufficientis gratiae in sensu thomistico intellectae notio, quae toti probatur scholae thomisticae".

H. SERRY, O. P. (*Prael. II Schol. Thom. Vindic.*, p. 597): "Aliter gratia per se efficax cum voluntatis assensu ex natura sua coniungitur, quam inefficax gratia cum dissensu ex natura sua coniuncta est. Ea quippe... voluntatis assensum indeclinabiliter... operatur, ista cum dissensu indivulse coniuncta est, non quod illum ullo pacto... faciat..., sed quod virtute tanta et energia non polleat, ut voluntatis assensum eliciat".

Cf. ALVAREZ, d. 91, n. 8, p. 606; d. 18, n. 20, p. 123; GAZZANIGA, *Prael. Theol.*, VI, diss. V, c. 2, n. 101s, p. 186; c. 5, p. 233, Bononiae, 1790.

hombres harán de estos auxilios divinos. Dios elige a algunos de estos hombres, a quienes quiere con voluntad consiguiente dar la gloria..." (p. 1.029).

7) *Más premociones físicas que actos buenos.* De la noción de gracia eficaz predeterminante del Bañecianismo puro se sigue que no se dan más premociones físicas que los actos buenos que de hecho se producen. Pero se dan más gracias que los actos producidos, pues se da la gracia suficiente. En cambio, según el P. Muñiz, como se desprende de sus palabras citadas, toda gracia que se da es premoción física, falible o infalible.

8) *Premociones infalibles necesarias sólo para perseverar de hecho.* El Bañecianismo puro exige premoción física infalible *para todo acto bueno,* según se desprende de sus testimonios antes aducidos.

El P. Muñiz no exige premociones físicas infalibles—y según su modo de hablar, parece que no se dan más—sino *para perseverar;* pero no para poder perseverar, sino para perseverar de hecho. Dice: "Dios quiere... que todos los hombres se salven... En consecuencia..., confiere a todos los hombres los auxilios suficientes para salvarse... Estos auxilios divinos, que... son predeterminantes, causan: *a*), infaliblemente, la incoacción del acto; *b*), y frustrable e impediblemente, la continuación del acto... Con estos auxilios el hombre puede salvarse, y, por consiguiente, puede perseverar; pero con solos ellos no perseverará de hecho, porque la perseverancia final... sólo puede ser causada por la gracia infaliblemente eficaz... Es decir, que estos auxilios suficientes dan el *posse perseverare,* pero no el *ipsum perseverare*...; dan el *posse salvari,* pero no *el acto de salvación*... De estas criaturas... Dios elige... a algunas, a quienes determina dar la gloria... En virtud de esta especial elección... confiere a los así escogidos los auxilios... infaliblemente eficaces, con los cuales cierta y seguramente perseveren y se salven" (p. 1.033s.).

Nótese en estas palabras que se exige la gracia infalible sólo para *el hecho* de perseverar, pero *no para el poder perseverar.* Lo cual supone que, según el P. Muñiz, con la gracia falible la perseverancia es posible de hecho, si se toman uno por uno todos los actos que ella requiere, aunque no si se toman colectivamente.

En este punto el P. Muñiz avanza notablemente aun sobre el P. Marín Sola. El cual pone la premoción falible sólo para ciertos actos *fáciles* e *imperfectos,* como él dice, previos a la justificación, como la atrición y la oración, *y eso por poco tiempo;* y exige premoción infalible para los actos difíciles y per-

fectos, como son, además del perseverar en los imperfectos, la justificación (contrición perfecta, conversión), y al parecer, el acto meritorio [55].

Mientras el P. Muñiz, fuera de que expresamente no pone más tope al radio de acción eficaz o de hecho de la premoción falible que *la perseverancia*, asienta que: "La vocación, la justificación y el buen uso de la gracia son anteriores a la predestinación, porque son causadas por la providencia sobrenatural general, que precede a la predestinación; pero en cuanto perseverantes, son posteriores" (p. 1.028).

9) *Una misma gracia de efecto positivo y negativo, respectivamente, en dos personas.* El Bañecianismo puro afirma, y tiene que afirmar, que no puede ocurrir que, con idéntica gracia dada a dos personas una se convierta y la otra no. Este fué precisamente uno de los reparos básicos que opuso al Molinismo desde el principio, ya en lo que se podía llamar su carta fundacional, a saber, el documento firmado por Báñez, Alvarez, Ledesma y cinco maestros más, en que por orden de sus superiores se resumieron los principales cargos contra el Molinismo [56]. Y es que la gracia suficiente bañeciana difiere intrínsecamente de la eficaz, y por tanto nunca puede ser eficaz [57]. Por tanto, la misma gracia, o es suficiente para las dos personas, y así ninguna de las dos se convierte, o es para ambas eficaz, y así ambas se convierten.

Pero, puesta la premoción falible, que unas veces falla y otras no falla, es lógico admitir, aunque el P. Muñiz no lo dice

---

55 Cien. Tom., 32 (1925) p. 28-34, 39, 53; 33 (1926) p. 11-23. 58s.

56 BAÑEZ (In 1, q. 19, a. 8, col. 628): "... Solent aliqui ignoranter dicere, quod cum aequali auxilio gratiae Dei unus convertitur et alius non. Qua via facile inciditur in errorem Pelagianorum". Cf. In 2-2, q. 10, a. 1, concl. 3, docum. 3.

En un documento de 1594, firmado por siete teólogos O. P., entre ellos Báñez, Alvarez y Ledesma (cf. N. DEL PRADO, O. P., *De gratia*, III, Appendix II, p. 571s.), se califican tres proposiciones de la *Concordia* de Molina. La primera tiene cuatro puntos, de los que los dos primeros dicen: "Fieri potest ut duorum qui aequali auxilio interius a Deo vocantur, unus pro libertate sui arbitrii convertatur et alter in infidelitate permaneat. Item saepe accidit, ut cum quo auxilio unus non convertitur, alius convertatur". La censura que se da de ella suena: "Prima propositio, ut iacet, ad omnes quatuor partes, praeterquam quod statim male sonat et pias aures offendit, erronea est". Cf. GARRIGOU LAGRANGE; Rev. Thom., 8 (1925) 560; 9 (1926) 166s.; 11 (1928) 195s. (*La dilemme: Dieu déterminant ou déterminé*).

57 GRAVESON (O. c., 1, ep. 1, p. 7): "Gratia thomistice sufficiens ita ex natura sua essentialiter distinguitur a gratia thomistice efficaci, ut numquam et in nullo casu gratia sufficiens thomistice evadere possit gratia efficax thomistice, nec umquam ponatur actus secundus nisi accesserit gratia efficax thomistice". Cf. II, ep. 3, p. 46; ALVAREZ, d. 72, n. 2, p. 507.

expresamente, que cabe que con idéntica gracia uno se convierta y otro no se convierta.

10) *Dios conoce el poder de una gracia en la naturaleza de la misma gracia.* En el Bañecianismo tradicional la premoción física es infaliblemente eficaz, no mirada en sí misma como tal criatura, sino como instrumento de la omnipotente voluntad de Dios, es decir, porque Dios quiere obtener con tal premoción tal acto. Dice Alvarez: "Ad cuius evidentiam observandum est quod auxilium efficax potest dupliciter considerari: Primo secundum suam entitatem praecise, quatenus videlicet est quaedam realis motio seu *entitas creata* in intellectu et voluntate recepta. Et secundum istam rationem nulla est controversia inter auctores utriusque sententiae; cum omnes fateantur liberum arbitrium *resistere posse auxilio*... Alio modo potest considerari secundum omnem realem virtutem quam habet, ut venit a Deo et *ut est instrumentum voluntatis Dei* volentis efficaciter hominem... ad se convertere. Et secundum istam rationem, dicendum est liberum arbitrium creatum *resistere non posse auxilio efficaci*..., sicut non potest resistere Deo aut eius voluntati" [58].

De aquí se deduce que Dios conoce la eficacia e ineficacia de una gracia no en la naturaleza de la misma gracia, sino en el decreto predeterminante, positivo o permisivo, del acto, lo mismo que el acto.

El P. Muñiz, ya al decir que Dios da una premoción por un decreto falible, tiene que suponer que Dios conoce la fuerza de esa gracia en la misma gracia, puesto que el decreto de Dios no incluye voluntad absoluta e infaliblemente eficaz del acto. Esto que él no dice expresamente de cada gracia, lo afirma de la colección. Según lo que le hemos leído, el hombre con las gracias falibles solas *puede* perseverar; pero *de hecho no perseverará.* Y esto ¿cómo lo conoce Dios infaliblemente? No en sus decretos, que por hipótesis son falibles; luego en las mismas gracias. Así lo admite el P. Muñiz: "Asimismo (Dios) conoce ciertamente, *en la naturaleza de los auxilios suficientes,* que ningún hombre perseverará de hecho en el buen uso de estos auxilios sin la asistencia de una gracia especial y eficaz..." (p. 1.034).

12) *Praedestinación post praevisa merita.* Es tesis básica en el Bañecianismo puro, que la predestinación o propósito que Dios tiene de llevar a la gloria a algunos y en consecuen-

---

[58] O. c. d. 93, n. 2, p. 621; cf. N. Del Prado, *De gratia,* II, p. 304, nota; Gazzaniga, t. 6, diss. 5, c. 4, n. 162, not. a.; Billuart, *De Deo,* diss. 8, a. 3.

cia de prepararles las gracias eficaces con que la obtengan, es *ante praevisa merita,* en el sentido de que ella no tiene razón por parte de la criatura, sino que es pura misericordia y querer gratuito de Dios. Comparadas la predestinación a la gracia, de hecho perseverante, y la predestinación a la gloria, precede la última, de suerte que en el decreto de predestinación va primero la predestinación a la gloria y después va la predestinación a la gracia y así a los méritos; por tanto, la predestinación a la gloria en sí es puramente gratuita. Y la razón es que el fin se intenta antes que los medios, y así Dios intenta antes la gloria, fin, que los méritos, medio. Es efecto de la predestinación todo lo que Dios hace por intención eficaz de salvar, y por tanto lleva infaliblemente a la gloria, como son la vocación eficaz, la justificación perseverante, el buen uso de la gracia con los méritos y la glorificación [59].

Según el P. Muñiz, en cambio, mientras se afirme que las buenas obras o méritos *perseverantes,* es decir, "la vocación, la justificación y el buen uso de la gracia... en cuanto perseverantes" (p. 1.028) son un don plenamente gratuito, de pura misericordia divina, "y no en atención al esfuerzo o a los méritos del hombre" (p. 1.025) (esto lo añade el P. Muñiz, porque le parece que así se diferencia de los Molinistas), se puede decir que la predestinación es gratuita, aunque sea *post praevisa merita.*

Dice: "Mientras se sostenga que la perseverancia final es un don gratuito..., podrá afirmarse que la predestinación es gratuita, aunque sea *post praevisa merita...* Aun cuando Dios predestine a la gloria *post praevisa merita,* como estos méritos sólo conducen a la gloria en cuanto son perseverantes, y se hacen perseverantes por la... misericordia de Dios, síguese que Dios predestina a la gloria *post praevisa merita, sed ex pura misericordia*" (p. 1.025s.).

Esta tesis, como se ve, la pone el P. Muñiz en tono hipo-

---

59 BILLUART (*De Deo,* diss. 9, a. 4; § 2, 3): "Praedestinatio sumpta pro intentione seu proposito quod habet Deus aliquos prae aliis efficaciter perducendi ad salutem, nullam ex parte nostra rationem habet, sed est ex mera Dei misericordia et voluntate eius gratuita... In decreto gratuitae praedestinationis prior est praedestinatio ad gloriam in se quam ad gratiam seu merita: consequenter praedestinatio ad gloriam est mere gratuita". "Quicumque... ordinate agit, prius intendit finem quam media: ... Deus... ergo prius intendit gloriam (finem) quam merita (media)". (Ib. a. 6, § 1): "Per effectum praedestinationis intelligimus quidquid fit a Deo ex intentione efficaci salvandi aliquos prae aliis... Vocatio efficax, iustificatio non interrupta et glorificatio seu gloriae adeptio sunt effectus praedestinationis... Bonus usus gratiae et omnia merita inde procedentia in praedestinatis sunt effectus praedestinationis".

tético; pero, claro está, al no rechazarla ni desvirtuarla, hay que tomarla como suya. De ella, *tal como está formulada,* se sigue que en la intención de Dios predestinante son primero las gracias perseverantes (con sus méritos correspondientes) y luego como fruto de esos méritos es la gloria. Sin embargo, el P. Muñiz supone, como los Bañecianos puros, que el fin, que es la predestinación a la gloria, es antes que las gracias perseverantes, como medios (p. 1.029); pero en ese caso creemos que la predestinación, o sea el decreto divino absoluto y eficaz de elegir algunos para la gloria, es *ante praevisa merita,* y sólo el decreto de glorificación efectiva es *post praevisa merita.* Con todo, si el P. Muñiz persiste en mantener en esa tesis el *post praevisa merita,* pensamos hay que decir que ella, de por sí y sin detallarla más, difiere esencialmente de la bañeciana.

En todo caso el P. Muñiz no razona el porqué de elegir esa fórmula. Pero puede ser ello para preparar un paso gravísimo contra la tesis bañeciana de la predestinación *ante praevisa merita.*

Oigámosle: "Dios comienza por querer la salvación de todos los hombres (voluntad antecedente) y, en consecuencia, determina darles los auxilios o gracias *suficientes* para salvarse. Dios conoce de antemano el uso que los hombres harán de estos auxilios divinos. Dios elige a algunos de estos hombres, a quienes quiere con voluntad consiguiente dar la gloria, y consiguientemente determina conferirles la gracia perseverante, para que *infalible* y *eficazmente* logren la vida eterna (predestinación). La elección eficaz a la gloria y consiguientemente la predestinación, son *post praevisa merita facta ex gratia praemovente et praedeterminante collata per providentiam generalem ordinis supernaturalis,* y sin embargo es totalmente *gratuita*" (p. 1.029s.). Luego puntualiza que esa predestinación *post praevisa merita* "se hace no en atención a la voluntad del hombre, sino en atención a la gracia de Dios, que la impulsa y mueve" (p. 1.031). De ahí que: "tal predestinación es enteramente gratuita, pues se hace en atención a los méritos hechos por la gracia, que es como decir a los méritos que Dios gratuitamente ha puesto en nosotros" (p. 1.032).

Se ve, pues, bien el pensamiento del P. Muñiz. Dios da a *todos* gracias falibles con que pueden salvarse. Conforme al uso que los hombres hagan de esas gracias, o sea *post praevisa merita,* se les da la predestinación a la gloria con las gracias

infaliblemente eficaces a ella necesariamente anejas, o sea con las gracias infaliblemente perseverantes [60].

Ya se ve qué lejos está tal tesis de la bañeciana pura. Pero es que además el P. Muñiz avanza en algún sentido aún más que el Molinismo, ya que no admite en Dios un discernimiento absoluto y eficaz *in actu primo* para los actos puestos con gracia falible. Y como, según él, la predestinación se hace *post praevisa merita*, méritos obtenidos con gracias falibles, tendremos que, según los principios del P. Muñiz, la predestinación con todas las gracias eficaces a ella intrínsecamente anejas, se fundan en actos hechos con gracias falibles, y por tanto sin un discernimiento absoluto y eficaz *in actu primo*.

13) *Reprobación post praevisa merita.* Al admitir el Bañecianismo puro la predestinación *ante praevisa merita*, tiene que afirmar lógicamente alguna reprobación *ante praevisa demerita* de los no predestinados. Y en efecto, establece la *reprobación negativa*, entendida, bien, con Alvarez, Gonet, los Salmanticenses, J. de S. Tomás [61], como exclusión positiva de la gloria como beneficio indebido, con el decreto anejo de permitir el pecado, bien, con Billuart, Goudin, Graveson [62], como un decreto de permitir que algunos por su culpa no lleguen a la gloria.

Pues bien, según el P. Muñiz, por el contrario, la reprobación es *post praevisa peccata*. Así, pues, Dios ha previsto "los pecados cometidos por el hombre, ofreciendo resistencia a los auxilios divinos suficientes, conferidos por la providencia sobrenatural general... Determina con voluntad consiguiente dejar... justamente a algunos hombres en sus propios pecados. En consecuencia..., les niega... los auxilios divinos necesarios para levantarse del estado de pecado..." [63]. "En esta

---

60 El P. Muñiz había expuesto ya esta teoría sobre la predestinación —que no parece ser sino ulterior declaración de la del P. Marín Sola (Cien. Tom., 32 (1925) p. 34s.)—en la Ciencia Tomista, 73 (1943) 105-115.

61 ALVAREZ, d. 109, n. 5, p. 708; GONET, *De praedest.*, d. 5, a. 2; SALMANTICENSES, *De praedest.*; tr. 6, d. 8, dub. I, t. 2, Parisiis, 1876; J. A. S. THOMA, In 1, q. 24, d. 10, a. 1, t. 3, Parisiis, 1883.

62 BILLUART, *De Deo*, diss. 9, a. 9, § 2; GRAVESON, III, ep. 9; GOUDIN, *De reprob.*, tr. 3, q. 3, a. 1.

63 "Les niega... los auxilios divinos *necesarios* para levantarse del estado de pecado", dice el P. Muñiz con una fórmula algo equívoca. ¿De qué auxilios se trata aquí, de los suficientes o de los eficaces? Más tarde emplea el P. la palabra "eficaces": "Dios—en castigo del pecado—determina... negar los auxilios eficaces para levantarse del pecado" (p. 1.038).

Pero la palabra "eficaces" ¿se emplea aquí en el sentido técnico? Parece que no, pues en su artículo poco ha citado (p. 109) dice el P. Muñiz tratando de los auxilios que en virtud de la voluntad salvífica da Dios a *todos* los hombres y que son "los medios *necesarios* y *suficientes* para

negación... conoce... infaliblemente que el pecador morirá impenitente... Dios dispone... infligir la pena eterna..." (página 1.035s.).

Y para expresar más netamente su sentir frente al Bañecianismo puro añade que toda reprobación negativa repugna a la voluntad salvífica: "Muchos teólogos admiten una reprobación "negativa" ante "*praevisionem peccatorum*". *Esta reprobación negativa* consistiría, bien en la no elección a la gloria, bien en la exclusión positiva de la gloria, por ser ésta un beneficio que a nadie es debido... Esta reprobación... *nos parece de todo punto incompaginable con la voluntad salvífica universal de Dios*... ¿Cómo... se puede sostener que Dios—antes de que el hombre haya puesto resistencia a la gracia por el pecado—no lo elija para la gloria o lo quiera excluir del cielo?" (p. 1.036).

Corolario. Si tantas y tan profundas son las diferencias que al P. Muñiz separan del Bañecianismo puro, cabe preguntar *qué es aquello en que ambos convienen.* Y cierto; si nuestro juicio es exacto, son muy pocos los vínculos *reales* entre los dos, si se excluye el negativo de oposición cerrada al Molinismo.

En *teoría* admite el P. Muñiz, con el Bañecianismo puro, la premoción física como necesaria para todo obrar de la criatura. Pero si se tiene en cuenta que para el Bañecianismo puro esa predeterminación es siempre infalible para el acto completo a que se ordena, y por tanto ella es absolutamente necesaria para todo acto completo que de hecho se pone, mientras que para el P. Muñiz, si hemos entendido rectamente su pensamiento, que el lector podrá deducir suficientemente de los diversos textos suyos ya citados por nosotros, la predeterminación infalible sólo se da en los predestinados, y aun en éstos

---

salvarse": "Es absurdo pensar que Dios quiera *sinceramente* salvar a *todos* los hombres, y que sin embargo no *confiera* a *todos* los medios *necesarios* para el efecto." Ahora bien, ya el decir que Dios a *todos* los réprobos niega los auxilios eficaces para levantarse del pecado (a no ser que se trate de la penitencia final), aunque después hayan de volver a pecar y morir en pecado, nos parecería duro; pero decir que Dios les niega aun los auxilios *suficientes* nos parece durísimo; si el P. Muñiz ha querido decir lo que sus palabras suenan. Ello sería resucitar, y ampliándola a todos los réprobos, la antigua tesis de BÁÑEZ (In I, q. 23, a. 1), GODOY (*De praedest.*, d. 70, § 4), que afirma así GONET (*De reprob.*, d. 5, a. 5): "Si *ly dare* sumatur prout est correlativum ad recipere, Deus non dat omnibus reprobis... auxilia ad salutem sufficientia": tesis abandonada hoy por todos los bañecianos, aun restringida a los réprobos obstinados (Cf. HUGON, *De gratia*, q. 5, a. 3, n. 3; F. DIEKAMP, *Kath. Dogmatik*, II, *Von der Gnade*, § 22, II; MARÍN SOLA: Cien. Tom., 33 (1926) p. 357).

no se requiere sino para los actos que siguen al decreto de predestinación *post praevisa merita*, y ello no porque se exija para cada acto por separado, sino meramente para perseverar en los actos buenos, tendremos que *in re* el P. Muñiz concede sólo al Bañecianismo puro que el don de la perseverancia final, que no se puede merecer, supone que algunas de las gracias que se dan al hombre para perseverar, las estrictamente necesarias para que el *posse perseverare* común a todos los hombrs se convierta en *actus perseverandi*, son infaliblemente eficaces.

* * *

Como el Bañecianismo puro y el Molinismo son dos sistemas extremos, parece obvio que todo apartarse del uno signifique un acercarse al otro. Según eso, al discrepar tan sensiblemente el P. Muñiz del Bañecianismo puro, ¿ha hecho algunas concesiones al Molinismo? Desde luego, le ha hecho algunas *negativas*, ya que ha reconocido explícita o implícitamente como reales, y en el fondo como insuperables, algunas de las objeciones que el Molinismo opone al Bañecianismo puro. Veámoslo:

1) *La gracia suficiente bañeciana no es verdaderamente suficiente, y por tanto no se explica la responsabilidad en quien peca resistiendo a dicha gracia.* Esto lo dice implícitamente el P. Muñiz con el hecho de acogerse a las premociones falibles, como clave para intentar una explicación satisfactoria de la intervención, tanto de Dios como del hombre, en el orden sobrenatural, de suerte que Dios a todos haya dado medios con que *pudieran de hecho* no pecar y salvarse, y consiguientemente el hombre sea el único responsable de su pecado y de su perdición.

El P. Marín Sola, su guía, lo repite en todos los tonos en defensa de la premoción falible: "La *suficiencia* próxima y la *responsabilidad* de la criatura comienzan allí donde comienza la *premoción* física. Con pura potencialidad no cabe ni cabrá jamás en la criatura... responsabilidad ni suficiencia.. ; no hay *suficiencia* verdadera para obrar, ni *responsabilidad* alguna en no obrar" [64].

"Si... la gracia *suficiente*... exigiese decreto infalible de que *no se pusiese* impedimento, tal impedimento nunca... podría de hecho ponerse; con lo cual desaparece la gracia *suficiente*, convirtiéndose... en gracia *infaliblemente eficaz*. Si, por el contrario, exigiese decreto *infalible* de que *se pusiese* impedimen-

[64] Cien. Tom., 33 (1926) p. 98.

to (llámesele decreto *positivo,* o *permisivo,* o *mixto* de ambos, o con cualquier otro nombre con que se trate de *disfrazarlo*), tal impedimento siempre e infaliblemente se pondría; con lo cual... la gracia *suficiente* desaparece de nuevo, convirtiéndose en *infaliblemente ineficaz para el bien,* por no decir en *infaliblemente eficaz para el impedimento y el pecado.* Entonces la división de la gracia en *eficaz* y *suficiente* tendría el sentido de división en gracia *infaliblemente eficaz para el bien* y gracia *infaliblemente ineficaz para el bien,* que se parece mucho a la división jansenista. *Así entendida,* no nos extraña el dicho cómico de Pascal: "C'est-à-dire que cette grâce *suffit,* quoiqu'elle *ne suffise pas*".

"La gracia suficiente tomista... tiene que ser *premoción,* pero premoción *falible.* Sin lo primero no es *suficiente* de hecho para nada; sin lo segundo no se distingue de la gracia infaliblemente eficaz, y por añadidura se hace inexplicable la existencia del pecado y la responsabilidad del hombre en él" [65].

Y ya antes que el P. Marín Solá, aun sin contar a Albertini [66] y a Papagni [67], lo habían sentido Bañecianos de gran talla, como el profesor de la Minerva poco después de la muerte de Báñez, el P. González de Albelda [68] y otros, como Nicolai, regente en París, Bancel, Reginaldus, cuya opinión, aceptada y ampliamente expuesta y defendida recientemente por el erudito P. Guillermín [69], resume así el P. Hugon:

---

65 Ibid., 43s.; cf. 32 (1925) p. 50; 33 (1926) p. 9s. 20. 26. 41-43. 61. 64. 66, 69s. 72, 356, 360, 367, 391.

66 ALBERTINI (*Acroas. de Gratia,* VIII) putat: "8... quod (Thomistae) non veram de gratia sufficienti... opinionem imbiberint, quasi haec det tantum *posse,* nec ad *velle* et *actum* ullo *modo* praemoveat; quae falsa... est notio, ex qua res haec de gratia eo magis implexa facta est, obscura captuque difficillima... 10. At gratia sufficiens non solum dat posse bene velle et bene agere et ad ipsum bene velle et bene agere, magis minusve, pro sui intensione praemovet... Viva quippe est vis... Totum ergo dat quod ad recte operandum necessarium fuerit; nec aliud requiritur nisi voluntatis consensus..."

67 PAPAGNI (*La mente di S. Tommaso...,* p. 20): "... Quindi niente impedische che quella grazia, che in uno è inefficace, in un altro sia efficace, nel quale incontri minore impedimento".

68 GONZÁLEZ DE ALBELDA (*In 1 p. divi Thomae,* d. 58, s. 2, n. 16): "Quare indubie tenendum esse censeo voluntatem creatam *solum sufficienter* adiutam a Deo habere ultimum complementum potentiae activae et concursum praevium Dei, in quo salvatur essentialis subordinatio causae secundae respectu primae in agendo... Ultimum autem complementum... habet... totam illam (virtutem) quae sufficit et requiritur ut *in actu primo sit ultimate* completa et proxime expedita ad consentiendum Deo vocanti, si (voluntas) velit..."

69 NICOLAI, O. P., In 1-2, q. 111, a. 3; BANCEL, O. P., *Brev. Univ. Theol. Curs.,* tr. III, q. 3, a. 2, t. 1, p. 461, Avenione, 1684; REGINALDUS, *De ment. S. Conc. Trid.,* 1, c. 42; GUILLERMÍN: Rev. Thom., 9, p. 505s.; 10, p. 47s.,

"Gratia sufficiens non habet solum rationem qualitatis facultatem complentis in ordine potentiae, sed etiam rationem praemotionis physicae, quae ex se apta est ad ponendum ipsum actum salutarem. Proprio itaque ac stricto sensu est sufficiens, imo ex parte Dei efficax, sed huic motioni potest voluntas obicem ponere. Quapropter duplex, iuxta ipsos, distinguenda est praemotio physica: una quae ad actum secundum impellit, sed potest impediri, et haec est gratia sufficiens; altera, quae simul et ad actum secundum movet et omnia impedimenta tollit, cui proinde non resistitur, et haec est gratia efficax."

Y dichos autores justifican así su opinión, según el mismo P. Hugon: "1.°, quia, ea admissa, liquidius constat gratiam esse vere sufficientem; 2.°, facilius explicatur imputatio hominis ad culpam cui divina motio denegatur; 3.°, melius intelligitur qua ratione homo gratiae resistere dicatur; resistit enim non simplici potentiae, nec gratiae efficaci, quae est infallibilis, sed gratiae prout est praedeterminatio physica impedibilis" [70].

Por lo visto, para todos esos autores, como para Lesio, Suárez, Belarmino, Frassen [71], y aun para el protestante Hottinger [72], sonaba a enigma aquello de que "praeter auxilium sufficiens, quod tribuit posse, sit absolute necessarium aliud auxilium praevenientis gratiae efficacis, tribuens actualiter pie operari, et nihilominus auxilium illud, quod dicitur sufficiens, sit vere sufficiens" [73], y aquello que ya decían Lemos y Alvarez [74] y después formuló así Billuart [75]: "Est... gratia suffi-

---

377s., 653s.; 11, 20s. "La grâce suffisante proprement dite n'apporte pas seulement a la volonté libre un complément qui acheve, dans l'ordre purement potentiel, de la proportionner à l'acte salutaire, mais elle apporte encore une réelle impulsion en vertu de laquelle la volonté est capable de passer réellement de la puissance à l'acte et de procéder effectivement à l'opération" (10, p. 655).

70 *De grat.*, q. 4, a. 2, n. 9.

71 LESSIUS, *De grat. effic.*, c. 9; SUÁREZ, *De grat.*, l. 5, c. 10, n. 11s. "... Cum res haec multum necessaria sit ad defendenda dogmata fidei ab haereticis incursibus, mirandum non est, quod semper instemus a catholicis Doctoribus postulantes, ut nos doceant quomodo cum necessitate talis auxilii praedeterminantis stet sufficiens auxilium" (Ib., n. 12); S. R. BELLARMINUS, *De grat.*, l. 1, c. 12; FRASSEN, *Scotus Academ.*, t. III, tr. 2, d. 2, a. 3, sec. 5, § 1.

72 HOTTINGER (*Fata doctrinae de praedest. et grat.*, l. 4, c. 6, exercit. 2): "Dicere per sufficientem gratiam habere nos *posse* tantum, actu vero converti ab efficaci, nihil est aliud, quam posse sine posse largiri et pugnantia loqui".

73 ALVAREZ, d. 79, n. 4, p. 530.

74 LEMOS, *Panoplia*, t. 4, p. 2, tr. 3, c. 2; c. 6; ALVAREZ, o. c., d. 113, n. 8, 10; d. 80, n. 6.

75 BILLUART, *De grat.*, diss. 5, a. 4, obj. 1 ad fin.

ciens... principium boni operis illud virtute continens, et ad quod de facto perveniret, nisi... homo sua defectiva libertate sisteret. Equidem... pro certo tenemus, quod, ut homo gratiae sufficienti... consentiat, requiratur gratia efficax; sed,... ut illi resistat, ut peccet, non requiritur gratia efficax, sed sufficit defectiva eius voluntas; et quia illa resistentia... praecedit natura... privationem gratiae efficacis..., verum est dicere hominem privari gratia efficaci, quia peccando sufficienti resistit; non vero peccare, quia privatur gratia efficaci".

Así, pues, ciertas dificultades de los Molinistas contra el Bañecianismo puro tenían su valor, como para obligar a teólogos tan grandes a introducir una enmienda sustancial en su sistema. Dice el P. Hugón: "Magni esse faciendam illam expositionem tenet P. Guillermín, O. P. (la suya poco ha indicada), quippe quae facilior est aptasque praebet responsiones contra obiectiones a Molinistis fieri solitas"[76]. Lo que equivale a decir que esas dificultades les resultaban insolubles.

Y en concreto, aquella que S. Alfonso M. de Ligorio resumía así: "Reus vocari nequit is, qui ideo praeceptum non servat, quia caret ea re (i. e. la premoción física), quae sibi ad praeceptum servandum absolute est necessaria"[77], ya le pareció a J. Vincentius un argumento insoluble[78], y el mismo Billuart la llamó "gravissimam difficultatem"[79].

2) *Explicar el pecado por una premoción que está infaliblemente conexa con el pecado es matar la libertad.* Esto no lo dice explícitamente el P. Muñiz, pero sin duda lo concede implícitamente, pues trata de explicar el pecado por premoción falible; y sobre todo que así lo afirma su maestro el Padre Marín Sola: "Admitir premociones físicas que sean infaliblemente y *ab intrinseco* conexas con la línea del mal, esto es, que bajo ellas el hombre no conserve el poder de *no resistirlas* de hecho o *in sensu composito,* sino que infaliblemente peque, es, según todos los principios tomistas, matar la libertad o suponerla muerta. Con premociones infaliblemente conexas con el pecado, la defensa de la *libertad.* y, por tanto, de la *responsabilidad* del hombre en él, nos parece imposible. Por eso hemos dicho que la existencia de premociones *falibles* es para nosotros punto fundamental y esencialísimo de la doctrina tomista"[80].

---

76 HUGON, *De grat.*, q. 4, a. 2, n. 10.

77 *Appendix*: *de modo quo gratia operatur*, n. 107, t. 1, p. 518.

78 GIBBON, *Speculum Theologicum*, d. 34, dub. ult., n. 7, p. 442, Antverpiae, 1700.

79 BILLUART, *De grat.*, diss. 5, a. 4, obj. 1 fin.

80 Cien. Tom., 33 (1926) p. 367.

3) *Puesta la necesidad de premoción infalible para todo acto, Dios parece ser responsable del pecado.* El P. Muñiz no lo dice expresamente; pero su teoría lo supone, y desde luego él lo insinúa con bastante claridad. Se propone "el argumento Aquiles, que siempre, dice, han esgrimido nuestros adversarios contra la premoción física", a ver si Dios premueve a la acción pecaminosa. "Negarlo, dice, equivaldría a echar por tierra toda la doctrina de la premoción física; y afirmarlo sería hacer a Dios causa del pecado, lo cual es blasfemo y herético"... "A pesar de todo, Santo Tomás... sostiene que Dios premueve la voluntad del hombre a la acción del pecador y que, sin embargo, no es causa del pecado."

Y añade estas palabras, que nos interesa subrayar: "Cierto que es difícil salir de este atolladero a los que no admiten en Dios más que mociones inimpedibles e infrustrables. Pero desde el momento en que reconozcamos en Dios mociones impedibles y frustrables, la dificultad se desvanece por sí misma" (página 1.041). Y ahora se esfuerza él en orientar su teoría de suerte que quepa "premoción física sin hacer a Dios causa del pecado". (p. 1.042). Todo ello es decir bastante. No ve el P. Muñiz cómo la teoría de solas premociones infalibles libre a Dios de la responsabilidad en el pecado, y por eso se acoge a la de las premociones frustrables.

El P. Marín Sola dice lo mismo implícitamente con las palabras que poco ha le oíamos: "Con premociones infaliblemente conexas con el pecado, la defensa de la *libertad,* y, por tanto, de la *responsabilidad* del hombre en él, nos parece imposible". Y aún con más claridad, al afirmar que sin su teoría "no cabe una gracia verdaderamente suficiente, ni cabe explicación alguna satisfactoria de cómo Dios no sea el verdadero responsable del pecado, o cómo pueda serlo el hombre" [81].

4) *Es inexplicable sin contradicción el conocimiento divino de los pecados futuros en decretos infaliblemente predeterminantes.* El P. Muñiz lo indica implícitamente al explicar aquel conocimiento por la intervención del decreto falible. Y expresamente lo afirma con estas palabras: "Algunos se empeñan en explicar el conocimiento del pecado futuro por sólo vía de causalidad o decreto, enredándose en un laberinto de dificultades, del cual apenas aciertan a salir" (p. 1.048).

El P. Marín Sola subraya la aparente (es sin duda un cortés eufemismo) contradicción en que por defender lo contrario incurren Gonet y Billuart, y que con tanto vigor pondera Fran-

---

81 Ibid., p. 367. 370.

zelin. Gonet dice: "Deum entitatem... in materiali peccati imbibitam idcirco ab aeterno praedefinire, quia praevidit voluntatem creatam se ipsam ad formale vel materiale fundamentaliter sumptum ex propria malitia... se determinaturam... Talem praescientiam non fundari in alio medio quam ipsa praedefinitione seu decreto positivo praedeterminandi voluntatem creatam ad materiale peccati materialiter sumptum". Y Franzelin comenta: "Nullo adhuc supposito decreto praedeterminationis, Deus ab aeterno praescit voluntatem creatam seipsam determinaturam esse ad peccatum, et nonnisi praehabita iam hac scientia Deus... concipit decretum praedeterminationis...: nihilominus... talis antecedens praescientia fundatur non in alio medio quam in decreto praedeterminationis, nondum supposito sed imo consequenti non nisi ex praehabita ipsa scientia. Haec, si contradictoria non sunt, evidentiam ipsam fallere necesse est". Zigón asiente a este raciocinio [82].

Y advierte allí el P. Marín Sola al tomista que acaso no quiera admitir su teoría: "Le agradeceríamos que antes de combatir nuestra doctrina, comience por dar él una solución, siquiera sea pasable, a esa apariencia de contradicción que con tanto vigor y claridad ha hecho resaltar Franzelin".

5) *El dominio absoluto de Dios sobre los actos de las criaturas y la perfecta subordinación de éstas a Dios en su obrar se salvan sin decretos y mociones infaliblemente predeterminantes.* El P. Muñiz sostiene la tesis general de la premoción como necesaria para todos los actos por el dominio de Dios (página 990). Pero al admitir las premociones falibles supone que en los actos puestos con éstas se salva suficientemente aquel dominio. Y, claro está, si se salva en un acto, se salvaría aunque todos los actos de la criatura se pusieran con gracias falibles.

Esta segunda conclusión general, que lógicamente es innegable y que por tanto sin más podríamos pensar que acepta el P. Muñiz, está además incluída en la afirmación que le hemos oído de que todos *pueden* perseverar con las premociones falibles, ya que esto implica que cada acto lo pueden hacer con tales premociones. Por eso no comprendemos el alcance de aquellas palabras del P. Muñiz: "La existencia en Dios de mociones eficaces e inimpedibles es requerida para explicar el dominio absoluto de Dios sobre los agentes creados". Más acertada es sin duda la razón que añade: "y para fundamentar la

---

[82] MARÍN SOLA: Cien. Tom., 32 (1925) p. 51, nota; GONET, *De Deo*, tr. 4, d. 8, n. 148; FRANZELIN, *De Deo Uno*, thes. 43, p. 458s., Romae, 1876; ZIGON, *Divus Thomas*, p. 148.

certeza e infalibilidad de la divina providencia y de la divina predestinación" (p. 1.008). Pero por esta razón debiera, según creemos, decir que *de no admitir la ciencia media,* las premociones infalibles son necesarias para todo acto de la criatura, ya que, según hemos dicho, no parece concebible una providencia divina falible.

Por lo demás, ya González de Albelda había escrito que, aun puesta la gracia *suficiente*, que por sí sola baste para poner el acto, "salvatur esentialis subordinatio causae secundae respectu primae in agendo..." [83].

6) *Puesta una misma gracia, puede suceder que uno se convierta y otro no se convierta.* El P. Muñiz no admite este principio en sentido molinista; pero tomado así, sin ulterior aclaración, se lo concede implícitamente al Molinismo frente al Bañecianismo puro.

7) *La predestinación, para ser plenamente gratuita, no tiene que ser necesariamente "ante praevisa merita", sino que puede serlo aun fundada en méritos previstos o "post praevisa merita".* Tampoco este principio lo entiende el P. Muñiz en sentido molinista; pero tomado sin ulterior determinación también se lo concede al Molinismo contra el Bañecianismo puro.

8) *La reprobación negativa es incompaginable con la voluntad salvífica.* Se lo hemos oído al P. Muñiz afirmarlo con decisión. El P. Marín Sola, por su parte, confiesa lo mismo, al decir que ella no parece conciliable con la esperanza cristiana: "Enseñar que existen algunas criaturas a las cuales Dios, *a priori* y sin suponer o prever culpa alguna por parte de ellas, las haya infalible o definitivamente reprobado ni con reprobación positiva ni con negativa, nos parece a *nosotros* difícil de conciliar con el verdadero fundamento *divino* de la esperanza cristiana" [84].

* * *

Tales son las concesiones negativas, bien importantes, que el P. Muñiz hace al Molinismo en su oposición al Bañecianismo puro. Pero ¿le hace algunas *positivas,* es decir, aprueba en todo o en parte algunos de los principios en que se funda el Molinismo como tal sistema? Al negar el P. Muñiz con tanto desenfado la ciencia media y a la voluntad la capacidad activa de determinarse (con el concurso correspondiente) a un acto, sin previa moción física de Dios, ya se ve que *formalmente* no quiere hacer ninguna concesión al Molinismo. Pero ¿se

83 In 1, d. 58, sec. 2, n. 16.
84 Cien. Tom., 33 (1926) p. 383 y nota.

la hace *virtualmente*, es decir, sienta principios que más o menos remotamente están conectados con la ciencia media o la determinabilidad activa de la voluntad, o que lógicamente pueden llevar a admitirlas? El P. Muñiz lo negará resueltamente; nosotros creemos que sí hace algunas de esas concesiones.

1) *La voluntad se determina por sí misma* (puesto el concurso correspondiente) *al pecado*. Una de las graves dificultades que se derivan del Bañecianismo tradicional es que no parece salvar lo bastante la responsabilidad del hombre en el pecado. Y el P. Marín Sola, precisamente impresionado por ella, ideó su nueva teoría. Había que dar una explicación del pecado tal, que directamente asegurara la responsabilidad plena del hombre en él e indirectamente alejara de Dios la más leve apariencia de participación en aquélla. El P. Muñiz, pues, quiere exponer "que Dios premueve la voluntad del hombre a la acción del pecado y que sin embargo no es causa del pecado" (p. 1.041s.), y tiene frases bien enfáticas para hacer al hombre autor exclusivo del pecado:

"La criatura sólo obra como causa primera y no subordinada a Dios en cuanto... al pecado, porque el pecado consiste precisamente en no secundar... la moción divina... al bien" (página 1.004). "Dios distingue a un hombre de otro en la línea del bien, y el hombre se distingue a sí mismo de otro en la línea del mal" (p. 1.005, 1.031). "La voluntad, movida... por Dios, se determina por sí misma a lo formal del pecado..." (página 1.041).

Pero a esas expresiones, según suenan, se les puede objetar ante todo lo que Franzelin objetaba a Gonet: que cómo se puede decir en la teoría de la premoción universal que la voluntad se determina a sí misma antes de ser predeterminada[85]. Por eso se apresura el P. Muñiz a explicar en qué consiste ese determinarse la criatura. Y advierte sinceramente que: "Si esta determinación es *algo positivo* debe ser a su vez causada por Dios, en cuyo caso no hemos superado la dificultad" (p. 1.042).

Y así dice en general que el "no... seguir la moción divina (en lo que consiste el pecado, según le hemos oído) es algo *puramente negativo*" (p. 1.004). "El mal es privación, que supone defecto de... causalidad, pues el mal no tiene causa eficien-

---

85 FRANZELIN (*De Deo Uno*, thes. 43, p. 458s.): "Non quaeram quomodo Deus possit praevidere creaturam ad quidpiam seipsam determinaturam, nondum supposita destinatione praedeterminationis, cum tamen in doctrina istorum theologorum metaphysice repugnet voluntatem creatam sine praedeterminatione seipsam ad quidpiam determinare".

le, sino deficiente" (p. 1.005). Concretando más nos dice, según le hemos oído arriba en su explicación del proceso del pecado: "El pecado consiste formalmente en la elección de la voluntad...; pero se ha iniciado en el consejo o deliberación del entendimiento... El hombre, dejando de mirar libremente la razón de bien *honesto,* sigue mirando la razón de *deleitable,* y termina formulando un juicio práctico en conformidad con ese aspecto a que ha limitado... su mirada. Suspender la mirada del bien honesto..., limitar... la mirada al bien deleitable, es algo *puramente negativo,* de lo cual es causa primera y única la voluntad... Dejar de mirar a la razón de bien honesto es un defecto voluntario, pero todavía no es pecado; el pecado consiste... en formular el juicio práctico y hacer la elección sin atender a la razón de bien honesto... Es verdad que la moción divina concurre... a formular el juicio práctico malo, pero con un entendimiento... que no mira al bien honesto" (páginas 1.042-44).

Al punto ocurre una reflexión general. Ese algo puramente negativo que determina la existencia del pecado, si es involuntario al hombre, nada resuelve sobre la *responsabilidad* del pecado; y si es voluntario, como nos lo ha indicado el P. Muñiz al describirnos el proceso del pecado y al punto se lo volveremos a oír, supone por definición un acto de voluntad [86]. Ahora bien, ¿predetermina Dios la voluntad a ese acto? En caso afirmativo, queda en pie entera la dificultad que se intenta resolver; y si no la predetermina, es que la voluntad se determina a sí misma.

Ya más en concreto, ¿es que se concibe que ese dejar de mirar el aspecto honesto para mirar el deleitable—que tendrá que ser acto humano, pues es el impedimento que el hombre

---

[86] El P. Garrigou Lagrange (*Prémotion physique*: DTC, XIII, 73) pregunta si esa "inconsidération du devoir", como él dice, que "précède la motion divine efficiente, qui porte à l'acte physique du péché" (cf. 1, q. 63, a. 1, ad 4um), es "vraiment volontaire et coupable". Y responde así: "Certainement, car, comme l'explique encore Saint Thomas dans le *De malo,* q. 1, a. 3 fin, bien que nous ne puissions pas et ne devions pas toujours actuellement considérer la loi divine, la faute commence lorsque nous commençons à vouloir et à agir sans la considération de la loi, que nous pourrions et devrions alors considérer. De plus, comme la volonté est naturellement inclinée au vrai bien, elle ne se porterait pas vers le bien apparent qui est un mal, sans s'être préalablement détournée, au moins virtuellement, du vrai bien, en ne nous portant pas à le considérer quand il faut. Il y a l'une résistence à la grâce suffisante... et à cause de cette résistence, Dieu pourra librement nous *priver* de la grâce efficace, privation qui sera une *peine* et qui suivra d'une postériorité de nature à l'inconsidération volontaire, commencement du péché, tandis que la simple permission divine la précèdait" (Cf. Id. *Dieu,* ed. 5, p. 690, 697).

pone a la moción y del que como causa o *conditio sine qua non* depende el pecado—no sea un acto causalmente positivo? Sí, el mismo P. Muñiz afirma claramente que lo es: "*El libre albedrío* del hombre puede paralizar o desviar el curso de la moción divina..." Esto se inicia, cuando el hombre deja de mirar el bien honesto y mira al deleitable, ¿no es verdad? "*Si la voluntad del hombre* declina hacia el mal, añade, Dios seguirá moviéndola, pero según la actual mala disposición (es decir, el no mirar el aspecto honesto y mirar el deleitable) que ella... *voluntariamente* ha contraído" (p. 1.041). Luego ese elemento causalmente positivo, si Dios no lo determina, lo determina el hombre.

Además, el P. Muñiz, que busca esta explicación del pecado para descartar la responsabilidad moral de Dios en él, nos dice que el dejar de mirar el aspecto honesto del objeto y mirar el deleitable no es pecado, y que éste consiste formalmente en la elección de la voluntad. Sin embargo, no vè cómo se descarta la responsabilidad de Dios con premociones infrustables (al juicio práctico y a la elección de la voluntad), si no precede aquel dejar de mirar el aspecto honesto; en cambio, si precede esa operación, que por otra parte el hombre puede *lícitamente* poner, ya no ve repugnancia en aquellas premociones infrustables de Dios (p. 1.045).

Francamente nos parece que no se excluye mejor la responsabilidad divina en el segundo caso que en el primero.

Por lo demás, esta explicación del pecado y su proceso —aparte de la suposición implícita que el P. Muñiz da por indiscutible, pero que el Molinismo tiene por gratuita y como destructiva de la libertad, de que al juicio práctico indefectiblemente ha de seguir el consentimiento de la voluntad—resulta muy sutil y rebuscada. ¿No sería mejor atenerse en lo relativo al pecado a las fórmulas sencillísimas de Santo Tomás? Sobre el ser del pecado: "Ad rationem peccati duo concurrunt, scilicet actus voluntarius et inordinatio eius... Horum autem duorum unum per se comparatur ad peccantem, qui intendit talem actum voluntarium exercere in tali materia; aliud autem, scilicet inordinatio actus per accidens se habet ad intentionem peccantis". Y lo mismo vale de la omisión, que también supone un acto voluntario [87].

Sobre la cooperación de Dios al pecado: "Deformitas peccati non consequitur speciem actus secundum quod est in genere naturae, sic autem a Deo causatur, sed consequitur speciem actus secundum quod est moralis, prout causatur a libe-

[87] 1-2, q. 72, a. 1; In 2, dist. 35, q. 1, a. 2; 1-2, q. 71, a. 5.

ro arbitrio". "Illud dicitur ad malum cooperari quod inclinat ad actionem secundum quod actio deformitati substat, unde mala est. Hoc autem Deo non convenit, et ideo non oportet ut ad malum cooperari dicatur, quamvis actionis illius causa sit in qua malum consistit, secundum quod influit agenti esse, posse, et agere, et quidquid perfectionis in agente est" [88].

Todo esto se entiende muy bien suponiendo, sin más complicaciones, que la voluntad se determina al acto pecaminoso y Dios concurre con ella sin intentar el defecto anejo a dicho acto. Y puesto que la explicación del P. Muñiz está enredada en muchas dificultades y no parece aclarar el punto principal, lógicamente, o habrá que renunciar a ella y atenerse a la teoría tradicional bañeciana de la premoción infalible al pecado, o habrá que tomar al pie de la letra la frase de que "la voluntad se determina por sí misma al pecado", y de la que ni él mismo puede desentenderse, cuando quiere atribuir a la voluntad toda la responsabilidad del pecado, aunque luego haya de buscarle un sentido incomprensible.

En conclusión, creemos que el P. Muñiz no ha dicho más que el Bañecianismo tradicional en el punto explicado—lo que él no querrá admitir—o ha hecho al Molinismo virtualmente la concesión importante de que la voluntad se determina por sí misma al pecado.

2) *El hombre determina decretos y mociones de Dios.* Es el punto anterior visto desde otro ángulo. Según el P. Muñiz, en el proceso del acto humano "Dios mueve siempre y de primera intención la voluntad hacia un objeto honesto... Pero el libre albedrío puede paralizar o desviar el curso de la moción divina, cesando en la prosecución del bien o declinando hacia el mal" (p. 1.041). Así, pues, Dios mueve al bien, interviene el hombre poniendo un impedimento, y Dios, en consecuencia, premueve, ya no al bien, sino *ad materiale peccati,* es decir, "según la determinación exigida por... la naturaleza del impedimento interpuesto" (p. 1.048). Luego esos decretos y mociones falibles al bien son intrínsecamente indiferentes y el hombre determina su curso.

3) *La voluntad se determina a sí misma* (con la gracia) *al acto sobrenatural.* Según el P. Muñiz, los auxilios falibles "causan: *a*), infaliblemente, la incoación del acto; *b*), ... impediblemente, la continuación del acto" (p. 1.033s.). Aun prescindiendo del sentido que el P. Muñiz da a esta afirmación, se puede ya deducir, como decíamos tratando del pecado, que en el momento en que la voluntad pudo poner impedimento a la

88 *De malo,* q. 3, a. 2, ad 2um.; In 2, dist. 37, q. 2, a. 2 ad 2um.

moción debió haber, para que la criatura sea verdaderamente responsable del acto bueno (como lo es para el pecado), un asentimiento por parte de ella a continuar el acto a que es premovida, lo cual equivale a determinar por sí misma la posición de éste, pues Dios no lo ha determinado infaliblemente.

Y en efecto, en el momento de la deliberación, la voluntad, a la que se presentaba el objeto en sus varios aspectos, hubo de decidirse, al menos por aprobación implícita, a no considerar sino el aspecto honesto. Luego en este paso del que depende la posición o no posición del acto la voluntad interviene, decidiendo positivamente la continuación del acto. Si se dice que esta continuación se hace sin aquella intervención de la voluntad habrá que decir que la moción misma es infalible, como la bañeciana pura.

El P. Garrigou Lagrange supone también que esa continuación del acto se tendría *por la determinación libre de la voluntad*: "La grâce *faillible*ment efficace ne peut-être *une prémotion prédéterminante* surtout en celui qui y résiste de fait. Et alors par quoi est-elle déterminée à concourir ou ne pas concourir à la continuation de l'attrition? Il faudra dire: *par la détermination libre* de tel homme..." [89].

4) *Dios conoce infaliblemente la virtud de una gracia en la naturaleza de ésta, y por tanto por la ciencia media.* Le hemos oído al P. Muñiz que Dios "conoce ciertamente, en la naturaleza de los auxilios suficientes, que ningún hombre perseverará de hecho en el buen uso de estos auxilios sin la asistencia de una gracia... eficaz" (p. 1.034). Pero si cada una de esas mociones es suficiente por sí sola para el acto a que se ordena, nos preguntamos cómo Dios puede infaliblemente, sin previa consulta a la voluntad de la criatura (y por tanto sin recurrir a la ciencia media), unir estos dos extremos: que ciertas gracias tomadas en su conjunto "dan el *posse perseverare*, pero no el *ipsum perseverare*" (p. 1.034).

5) *Dios conoce que una gracia es infaliblemente eficaz en la misma gracia, y por tanto por la ciencia media.* El P. Muñiz da como característica de la premoción infalible en oposición a la falible que en el momento de la deliberación: "Lo que Dios hace es iluminar el entendimiento y dirigir su deliberación para que, entre los muchos aspectos que ofrece el objeto, la razón de honesto aparezca a sus ojos como la mejor y más conveniente *hic et nunc* para el sujeto... Dios mueve el entendimiento a que formule el juicio práctico... y aplica la voluntad a que lo escoja" (p. 1.046).

---

[89] Rev. Thom., 9 (1926) p. 173 not. 3.

Pero supondrá sin duda el P. Muñiz, aunque no lo dice, para salvar la responsabilidad del hombre en el acto bueno (como en el pecado), que el hombre puede de hecho dejar de mirar aquel aspecto honesto. Y en ese caso también ahora nos preguntamos cómo Dios puede conocer infaliblemente, sin previa consulta a la voluntad humana (y por tanto sin ciencia media), que, puesta aquella moción, el hombre no dejará de mirar el aspecto honesto del acto a que es movido.

6) *Es posible a Dios conocer objetos creados independientemente de los decretos absolutos.* Esto lo afirma el P. Muñiz, según hemos visto, de los futuros libres puestos con gracias falibles, y por tanto ello no significa aprobar la ciencia media, ya que ésta se refiere a los futuribles y es *anterior* a los decretos absolutos. Pero lo más característico de aquélla es *ser independiente de los decretos absolutos;* y así se ve fácilmente que del principio del P. Muñiz a ella no hay sino un paso. Por eso escribió Billuart: "Si... Deus non cognoscat alia a se nisi in se ut in causa, corruit scientia media. E contra si Deus cognoscat alia a se immediate in seipsis, locus erit scientiae mediae" [90]. Y nótese que esto lo dice, no de los futuribles, sino en la cuestión general: "In quo medio Deus cognoscat alia a se".

Tales son las concesiones que, a nuestro juicio, el P. Muñiz, de no negar su tesis básica de las premociones falibles, hace virtualmente al Molinismo.

* * *

Como las diferencias que al P. Muñiz separan del Bañecianismo puro, así las concesiones que hace, al menos virtualmente, al Molinismo, fluyen de la admisión de la premoción falible en sustitución de la gracia suficiente bañeciana, que es, en frase del P. Marín Sola, pura potencialidad [91].

Tal innnovación en sí misma parece innocua. Con todo, ya hemos visto que las consecuencias a que ella ha llevado a sus defensores son bien opuestas en puntos importantes a las posiciones bañecianas. Y de hecho ella toca a la entraña del Bañecianismo puro, ya que en éste la noción de gracia suficiente como pura potencialidad es vital, una vez fijada la necesidad absoluta para todo acto bueno, de una gracia eficaz que sea premoción infrustrable. ¿Pero no se basa el Bañecianismo puro precisamente en el postulado de que el *primum ens* y el *primum liberum* tiene que determinar, y ello inimpediblemente de

[90] *De Deo, diss.* 5, a. 4.
[91] Cien. Tom., 33 (1926) p. 9.

hecho, en virtud de su dominio absoluto e inalienable e independiente, todos los actos de la criatura, necesarios y libres?

Así, pues, la premoción falible es una noción que, según creemos, mina en su base el Bañecianismo puro, y más si se le concede un radio de acción tan amplio como el que el Padre Muñiz le da. Por lo mismo, pensamos que es inexacta, por excesivamente moderada, la expresión del P. Hugon, cuando al referir la opinión arriba señalada de González de Albelda, etcétera, añadió: "Quoad substantiam duae sententiae (la indicada y la bañeciana) conveniunt, sed in pluribus discrepant" [92]. Más que "in pluribus", nos atreveríamos a decir "in uno", pero tan "quoad substantiam", que ese "unum" nos parece ser un principio de corrupción del Bañecianismo puro.

A este sistema se le achacan, como es sabido, dos grandes dificultades: que no salva la verdadera suficiencia de la gracia suficiente, y que destruye la libertad. La teoría de la premoción falible significa un reconocimiento de la primera dificultad y un conato resuelto de buscarle una solución dentro del Bañecianismo. Es una teoría, no del todo nueva, sino iniciada germinalmente ya de antiguo, según hemos visto, por representantes de altura, como González de Albelda, etc., remozada por Guillermin, y que en el P. Marín Sola llegó a las últimas consecuencias en que hoy se halla. Este célebre autor expuso su opinión persuadido de que ella era una innovación en el Bañecianismo, y por eso pedía para ella amplitud de criterio y que se le oyera con paciencia hasta terminar su exposición [93].

Pero la larga serie de artículos que prometía sobre el tema, se interrumpió pronto; acaso no encontró aún su ambiente, como pudo mostrarse en la nada favorable acogida que le brindó el Bañecianismo puro en la "Revue Thomiste", por el Padre Garrigou Lagrange [94]. El, que había manifestado su deseo de "que al final esta serie merezca la misma aprobación que mereció la primera (sobre "homogeneidad del dogma"), especialmente de los teólogos tomistas, que es para quien especialmente se escribe" [95], y él, que abrigaba "la confianza que ciertos tomistas que miran ahora nuestros artículos como una innovación... del sistema tomista, han de ver algún día, o lo han de ver los futuros tomistas, que esos artículos no son sino un desarrollo lógico de esa doctrina fundamental tan clara-

92 HUGON, *De gratia*, q. 4, a. 2, n. 9.

94 Cien. Tom., 32 (1925) p. 6 y 34, 8 y 54.

94 R. GARRIGOU LAGRANGE, *La grâce efficace est-elle nécessaire pour les actes salutaires faciles?*: Rev. Thom., 8 (1925) 558s.; *La grâce infailliblement efficace et les actes salutaires faciles*, 9 (1926) 160s.

95 Cien. Tom., 32 (1925) p. 5.

mente afirmada por Santo Tomás...", pudo pensar que su sistema por el momento fracasaba. Con todo, ya entonces podía decir que sabía eran no pocos y de autoridad "los tomistas que opinan como nosotros" [96].

Y desde luego la semilla estaba ya en el surco. Al cabo de veinte años sus ideas han rebrotado con una fuerza sorprendente, como se revela en la disertación del P. Muñiz, que, por la ocasión medioficial en que habla, y por la seguridad con que se produce, parece no sentirse solo, sino expresar el pensamiento de un grupo poderoso en el llamado Tomismo. ¿No indicará ello una profunda disensión y por tanto crsis en el Bañecianismo?

Sin embargo, el nuevo sistema, que tan curiosamente se presenta como la solución última de las dificultades bañecianas, parece ser intrínsecamente insostenible. No asegura, según puede verse, suficientemente la infalibilidad de la Providencia en los actos ordenados por sus decretos falibles y contiene explicaciones sutiles, que a muchos no contentarán y por no pocos podrán ser interpretadas como peligrosas concesiones al Molinismo. Por eso pensamos que, o tendrá que volver a su punto de partida del puro Bañecianismo, o tendrá que avanzar, más o menos deliberadamente, a posiciones no alejadas del Molinismo.

Sobre todo, que aún le queda en pie la otra gran dificultad, la relativa a la libertad. Dice S. Alfonso M. de Ligorio: "Omnium maxima difficultas in quam Thomistarum systema incurrit, haec est, quod, hoc systemate admisso, intelligi non posse videtur, quomodo per praedeterminationem physicam gratiae efficacia cum voluntatis humanae libertate perfecte possit conciliari" [97]. La fuerza de esta objeción la han sentido tan vivamente los bañecianos, que, como es sabido, el último reducto contra ella ha sido desde Báñez, pasando por Alvarez, Ledesma, Billuart, hasta Hugon [98] el misterio: esa conciliación es un misterio que hay que creer.

¿Se llegará a producir contra esa dificultad dentro del Tomismo una reacción semejante a la que se ha producido con-

---

[96] Cien. Tom., 33 (1926) p. 68, 396s.

[97] *Appendix: de modo quo gratia operatur*, n. 106, t. 1, p. 518.

[98] BÁÑEZ In 2-2. q. 10. a. 1. concl. 3. docum. 3. p. 574; : "Ad hanc ergo objectionem responsurus, nequeo satis mirari huiusmodi theologorum ignorantiam, ne dicam temeritatem. Nam primum omnium debuissent credere, quod aiunt se non posse intelligere; credimus enim catholici mysterium Trinitatis, etiamsi non intelligamus". ALVAREZ, d. 118, n. 5; LEDESMA, *De auxil.*, a. 13s.; BILLUART, *De Deo*, diss., 8, a. 4, § 2 ad 6um; HUGON, *De gratia*, q. 4, a. 2, n. 10.

tra la primera? Ya el P. F. Araujo, O. P., debió de iniciar esa reacción, cuando dijo: "Quod determinatione... quadam physica, potentia aliqua ad operandum moveatur, proprium est causae naturalis...; ergo cum Deus humanam voluntatem summa cum suavitate regulariter moveat et proportionabiliter ad eius naturam, consentaneum est rationi dicere, quod *regulariter loquendo Deus non praedeterminat voluntatem efficaci auxilio physico, sed morali et suasorio, mediisque moralibus ipsam ad bona supernaturalia inclinat et allicit*". Y el P. De Vita expresamente prueba "quod si voluntas determinaretur ad unum ex oppositis per aliquid sibi impressum a solo Deo, non haberet libertatem in agendo, seu ageret ex necessitate naturae" [99].

Y lo que es más significativo, creemos que el P. Marín Sola y el P. Muñiz contienen tal reacción en germen. Al primero le hemos oído decir, que explicar el pecado por premociones infaliblemente conexas con él es suprimir la libertad o suponerla muerta. Y el segundo nos ha indicado lo mismo implícitamente al decirnos que con solas mociones infrustrables es difícil unir que Dios premueve a la acción del pecado y que, sin embargo, no es causa del pecado. Así, pues, ambos conceden que la sola premoción infalible en el pecado destruye la responsabilidad, y por tanto la libertad. Pero sin duda no quieren decir que ella tiene ese efecto *por ser predeterminación al pecado*, sino *por ser predeterminación*, pues no se ve cómo dos entidades idénticas en cuanto predeterminaciones habrían de tener distintos influjos en la voluntad. Y en tal caso ¿no se podrá decir que la predeterminación también en el acto bueno quita la responsabilidad y por tanto la libertad?

El P. Muñiz dice a propósito de la premoción infrustrable: "El libre albedrío *puede* resistir a la moción inimpedible de Dios, pero *nunca resiste de hecho;* puede resistir *in sensu diviso*, pero no *in sensu composito*. Para salvar la libertad basta la potencia de resistir o la resistencia potencial, pero no se requiere la actual. Si no hubiera lugar para la resistencia potencial, no se podría salvar la libertad" (p. 1.047). Pero es que en la hipótesis del Bañecianismo puro se entiende que bajo la premoción queda siempre la potencia de resistir *in sensu composito*, y por tanto también cuando ella es para la acción pecaminosa: en consecuencia se salvará la libertad bañeciana también en el pecado, y no habrá lugar a decir que sin pre-

---

99 ARAUJO, In 1-2, t. 2, p. 468, ap. BERAZA, *De gratia*, n. 567, 4.° DE VITA, *De proprio et per se principio*, t. 1, p. 2, d. 2, § 4, ap.; PLATELIUS, *Auctoritas cont. physicam praedet.*, p. 228.

mociones falibles no se explica la responsabilidad del hombre en él. Pero si—según cree el P. Muñiz—no se explica esa responsabilidad con meras premociones infalibles, habrá que decir que tampoco en el acto bueno, bajo premoción infalible, se explica la responsabilidad y por tanto la libertad.

Claro que a esto diría el P. Muñiz con el P. Marín Sola que: "Si nosotros defendemos que hay que admitir premociones falibles o defectibles, no es para salvar la *libertad,* pues cuanto más eficaz es una moción divina, tanto mejor se salva la libertad, que es una *perfección.* Sino que es exclusivamente para explicar el *pecado* y la responsabilidad del hombre en él, cosa inexplicable si *todas* las mociones fuesen *infaliblemente eficaces* en cuanto a *todo*".

Si estas palabras no son contradictorias, no las entendemos. Con solas premociones infalibles no se explica la responsabilidad humana en el pecado, y ello será, sin duda, porque no se explica la libertad, según se lo hemos oído más arriba al Padre Marín Sola [100]. Pero las premociones cuanto más eficaces mejor salvan la libertad. Luego—habrá que concluir—las solas premociones infalibles no explican la responsabilidad humana en el pecado, pero aseguran mejor, cuanto más eficaces, la libertad humana en el pecado.

Desde luego la nueva teoría, sobre todo cuando, pasados los primeros fervores en sus partidarios, se la someta a un análisis desapasionado y quede al descubierto en sus enormes dificultades, contribuirá a preparar el terreno, ya no para retroceder a la rigidez bañeciana—que esto no es creíble—, sino para que el día en que un teólogo acreditado, después de un contacto sereno con las fuentes molinistas, crea que no es tan fiero el león como le pintan, y diga, como Albertini, que no se puede negar la ciencia media y que los decretos predeterminantes no son de pura cepa tomista y que la eficacia de la gracia es puramente moral [101], o, como Papagni, rechace la

---

100 MARÍN SOLA: Cien. Tom., 33 (1926) p. 367. 390s.

101 ALBERTINI (*Acroas. de Gratia Christi,* IX), al explicar contra los herejes que, bajo la gracia eficaz no perece la libertad, y aunque afirma que no intenta atacar la opinión tomista, da tal explicación de la gracia eficaz, que destruye la premoción física:

"9... Doctrinae huic constantissime insistens S. Doctor (Augustinus), numquam gratiae aliam vim, quam *moralem* istam illuminandi et alliciendi tribuit... 11... Quinimo physicam... vim conceptis verbis ab operatione motuque gratiae perpetuo excludit, ut eo magis sarta tecta libertas nostra tueatur... 12... Potestas igitur volendi est a Deo, sed ipse actus voluntatis est a solo homine... 13... Ac totum hoc (velle et perficere...), ex Augustino, sola *morali* operatione in nobis perficit (Deus).... in libero autem hominis arbitrio assensu vel dissensu relicto."

"12... Johannes (1, 12)... ait: Quotquot autem receperunt eum, dedit

predeterminación como atentatoria contra la libertad humana y defienda la gracia eficaz intrínsecamente indiferente [102], encuentre eco en otros espíritus bañecianos insatisfechos.

---

eis potestatem filios Dei fieri. Nota, non facit Deus filios Dei, sed dat potestatem, ut ipsi nos filios Dei faciamus: per hoc praevenientis gratiae necessitatem summam indicat..., unaque simul libertatis nostrae iura vindicat..."

"14. Eandem sola motionem *moralem* gratiae tribuit etiam Tridentina Synodus", ses. 6, c. 5...

"15. Perspicuum est... *vocantem*..., gratiam a Tridentinis Patribus... poni... in sola motione *morali*, non in *physica praedeterminatione*, inflexioneque ad actum eaque insuperabili..."

Todo esto, como se ve, es incompaginable con la noción bañeciana de gracia eficaz. Ni pierde ello su sentido, aunque luego se añada: "Non hoc me dixisse Thomistas turbet. Modo in inquirenda Scripturarum, Ecclesiae et Augustini sententia..., nullis... scholae praeiudiciis studuimus. Acroasi XV ostendam, quomodo etiam *praedeterminatio physica*... nullo Molinistarum jurgio dari possit gratiae..." Sólo el decir que propondrá una noción de predeterminación que admitan sin discusión los Molinistas, indica que ella no será precisamente la bañeciana.

Y aún añade algo bien opuesto al pensar bañeciano: que la noción propuesta de gracia eficaz aclara plenamente la concordia de la gracia con la libertad, pero que en esa concordia no hay que poner ningún misterio. "16. Si ita res se habet, dices, ut gratia... sola motione *morali* cor hominis inflectat, quomodo gratiae et libertatis concordia in ineffabilibus mysteriis... ponitur, cum ea sola motione *morali* data nihil facilius sit quam concordiam istam clare... intelligere? Non in hoc respondeo, ineffabilia sunt mysteria gratiae; sed *cur istum trahat, illum non trahat*?..." Todo esto lo podría suscribir el más exigente molinista.

(Ib., XIV): "10... Nec aliud requiritur (ad operandum, posita gratia sufficienti) nisi voluntatis consensus, qui... eiusdem gratiae beneficio numquam deest, quoties moralis eius motio, non remissa, sed fulgens sit... 11... Quae (gratia, etiam moraliter tantum movens) luce ac calore suo voluntatem ad se pertrahit, quin alia necessaria sit praemotio, ut certo et infallibiliter habeatur actus... 12... Praevenit ea (gratia) nos alliciendo: ... eam nos voluntate nostra aptamus ad opus: ipsa vero bonae voluntatis nostrae motum, quem alliciendo inspiravit, auget..."

Puesta la eficacia moral como elemento sustancial, no tiene inconveniente el P. Albertini, para conciliar las opiniones molinista y bañeciana, en admitir que se da para el acto un impulso final físico; pero sin mostrar gran interés por él. (Ib., XIV): "3... Hac... praeparatione (per praemotionem moralem) facta, levissima quaevis motio (si hanc quoque volumus) satis est ad... hominis salutem". Y desde luego subraya que tal moción física en nada fuerza el libre albedrío. (Ib., XV): "5... Prodigium istud (ut pravum cor... docile fiat) sola fit *morali* gratiae operatione... 6... Jam... si hoc quod mirabilius est, sola *morali* gratiae praeparatione fit, quae potest esse difficultas, ut ad ampliorem eiusdem gratiae commendationem... physica quoque praemotio eidem asseratur? Neque enim ullam vim facere arbitrio nostro potest, cum praeparato cordi minimus impulsus satis sit, ut velit..." "9... Cum molinianis sum in eo quod ab effectu gratiam efficacem vel inefficacem dicunt... Duplicem inesse vim, et physicam et moralem gratiae assero..."

Hemos querido copiar estos pasajes del P. Albertini, para que se viera qué lejos del Bañecianismo ha ido un exbañeciano y cómo sustancialmente se ha hecho Molinista.

Mientras, al ver por una parte que Alvarez, el portavoz primero del Bañecianismo puro, afirma que Santo Tomás "luce clarius", enseña su opinión; que Marín Sola da por cierto que su innovación traduce fielmente el pensamiento del Angélico y por eso, según el P. Muñiz, es la de "sus fieles discípulos"; y que Papagni contradice a los anteriores, nos preguntamos, si de esa discrepancia no se deduce que la mente del Santo Doctor en esta materia es por lo menos oscura, y si en ese caso será lo más acertado presentar cualquier sistema fundado en la doctrina de la premoción física con la etiqueta inapelable de la doctrina tomista o de Santo Tomás.

Esto aparte, creemos que la exposición del P. Muñiz, que tantas iras suscitará en el Bañecianismo puro, significa un tanto de especial consideración que el Molinismo puede apuntarse a su favor.

José Sagüés, S. I.

Facultad teológica de Oña (Burgos).

---

[302] *La mente di S. Thommaso...*, p. 14-16: "La necessità della mozione speciale per ogni singola azione, oltre quella prima mozione generale o naturale, acciò la creatura possa farla, non è dottrina di S. Tommaso. Spiegata con quella opinione, la dottrina del S. Dottore prende una tinta di durezza e di ripugnanza, che non le è naturale e che aliena non pochi spiriti; i suoi concetti vengono alterati e falsificati... Quella opinione è intrinsecamente falsa... Perchè toglie nella radice stessa la libertà subbiettiva, ossia propria, dell'agente creato. Poichè, secondo quella opinione, la creatura non ha quanto occorre nella sua virtù attiva per fare l'azione; pero cui non può farla se non riceve un certo che..., di completivo nella sua virtù, che la renda capace... rispetto ad essa. Quaesto completivo, secondo detta opinione, non può essere indifferente a più azioni, ma è per essenza relativo ad una sola esclusiva...; ricevuto il quale completivo, la virtù della creatura non può non fare l'azione relativa, ne farne altra in sua vece".

"... La libertà consiste essenzialmente, nell'agente, nel dominio che ha delle sue azioni, che la fa o non fa, e fa l'una o l'altra a sua elezione; or in quella opinione la virtù creata innanzi la mozione è incompleta, e non può agire; dopo la mozione, è completa, ma diviene, nella sua entità determinata ad una sola singolare azione, incapace di non farla, o di farne altra; pero cui non vi può essere da parte della creatura nè elezione, nè libertà."

En pos del Dios de la antigua China*

II

VIA ARQUEOLOGICA

"Hace más de tres mil años, escribe G. H. Creel, vivía en las planicies norteñas de China uno de los pueblos más interesantes y menos conocidos de la historia. Su civilización era en muchos puntos igual y en otros superior a la de sus pueblos contemporáneos. Allí residió, además, la cuna de la civilización de la mayor parte del Extremo Oriente, en otras palabras, de casi una cuarta parte de la Humanidad.

Por desgracia, la mayoría de los objetos fabricados por sus artesanos eran de material perecedero, razón por la cual nos hallábamos hasta el presente privados de muchos preciosos testimonios de su cultura. Sus grandiosos templos se hallaban levantados sobre pilares de madera y sus libros escritos en tabletas de bambú, materiales, como se ve, que no pudieron resistir los rigores del húmedo clima de China. Aun sus bellísimas esculturas, aunque conservadas en perfecto estado, se hallaban enterradas a 30 y 40 metros de profundidad y tan bien ocultas, que hasta hace poquísimos años nada podía revelarnos su existencia. Para conocer a este pueblo no teníamos a nuestra disposición sino tradiciones y leyendas, no siempre dignas de fe"[1].

Pero aun a estas preciosas reliquias les llegó el momento de salir a la luz y lanzar los vivos destellos que ocultaban sobre la vida y costumbres de aquellos primitivos chinos. A fines del siglo pasado (1899) se excavaban por primera vez en Anyang, provincia de Honan, un elevado número de piezas

* Cf. Estudios Eclesiásticos 22 (1948) 59-99.

1 G. H. Creel, *La Naissance de la Chine*, 1937, p. 17.

óseas con interesantes, aunque indescifrables, inscripciones. Los campesinos que las desenterraron en sus campos, no pudieron sospechar su valor, ni faltaron quienes, suponiendo que se trataba de huesos de dragón (la mágica medicina del sencillo pueblo chino), los pusieron a la venta, no sin antes raer bien aquellos garabatos, que con razón pensaban no ser propios del animal. Los huesos empezaron, pues, a venderse como material para polvos curativos hasta que, por una feliz casualidad, algunos de los ejemplares cayeron en manos de anticuarios chinos, que empezaron a barruntar su valor y a reconocer en ellos las formas más arcaicas de su escritura nacional.

Estos hallazgos—a los que años más tarde se añadieron los de Ch'en tsu yai, también en la provincia de Honan, y Lung shan, en la de Shantung—estaban llamados a inaugurar una verdadera revolución en la prehistoria del Extremo Oriente. Llegóse a comparar su importancia con la del hallazgo del Homo Pekinenses y de los jeroglíficos egipcios que desde 1880 estudiaban Sir Flinders Petric y demás arqueólogos occidentales. La noticia corrió como reguero de pólvora entre los peritos y orientalistas del mundo entero. Los museos americanos y europeos fueron los primeros en participar del precioso botín, ofreciendo por la adquisición de los ejemplares sumas fabulosas.

Mas en el entretanto los anticuarios chinos tampoco quisieron perder la ocasión de enriquecerse. Pronto aparecieron puestas a la venta piezas "de inscripciones neolíticas chinas" falsificadas con esa perfección imitativa en que son maestros los hijos de Han. Para hacer obra científica no hubo más remedio que empezar de nuevo los trabajos de verificación. Examináronse uno por uno los ejemplares, los lugares de procedencia, las sales depositadas en las ranuras, etc., para seleccionar solamente aquellos que presentasen garantías suficientes de autenticidad. Hoy día, distribuídos entre diversos museos y colecciones privadas, hay más de 100.000 ejemplares, y se han publicado los facsímiles de unos 25.000. Los azares de la guerra interrumpieron momentáneamente los trabajos de exploración, pero creen los peritos que los puntos hasta ahora descubiertos no son sino focos particulares de una superficie muchísimo más extensa, que tal vez cubra grandes porciones de la China septentrional.

Las inscripciones desenterradas están grabadas en omóplatos y huesos de buey y caparazones de tortuga. Algunos de los ejemplares contienen además dibujos geométricos y figuras misteriosas de difícil identificación. La pieza que más carac-

teres (signos escritos) contiene es sesenta; la mayoría no pasa de los diez o doce. Son por lo general preguntas que los chinos hacían a sus divinidades y a sus antepasados, algo así como las que los antiguos griegos dirigían al oráculo de Delfos. Las piezas óseas, puestas al fuego se resquebrajaban con facilidad, y según la forma y dirección de las hendiduras, eran indicio de mala o buena ventura. En las ocasiones más importantes de la vida, antes de tomar cualquier decisión trascendental, o siempre que alguna desgracia amenazaba con echársele encima, el chino pedía ayuda y consejo a sus divinidades, teniendo sumo cuidado de anotar en los caparazones tanto las preguntas hechas como las respuestas recibidas. Así ha llegado hasta nosotros la historia de sus preocupaciones y de sus más hondas creencias. A pesar de su estilo lacónico, los restos prehistóricos de Anyang constituyen un material cultural de primera importancia, puesto que nos abren un horizonte de cinco largos siglos y en una época histórica sobre la cual andábamos muy escasos de noticias dignas de crédito. Según los peritos, trátase de fragmentos de archivo imperial de la dinastía Shang (1775-1123 a. J.), que fué contemporánea de Tuntankamen, cuyas riquísimas tumbas fueron descubiertas no hace muchos años en Egipto por Coster y Cranavan. El período entra además de lleno en el neolítico de China [2].

* * *

Entrando directamente en materia, *¿qué nos revelan las inscripciones óseas de Honan sobre las divinidades del neoli-*

---

[2] Son muchos los especialistas, tanto chinos como extranjeros, que se han distinguido en los trabajos de desciframiento y verificación. Mencionemos entre los primeros a Wu Chang-shou, Tsung Tso-ping, Kuo Jo-mo y al arqueólogo Li Chi, quien ha dirigido personalmente muchas de las excavaciones. Entre los extranjeros hay que citar a Couling, Chalmers, Hopkins, C. W. Bishop, al japonés Hayasaki Takuso, Gibson, Menzies y Creel. Los trabajos de estos dos últimos han llamado más poderosamente la atención no sólo por el volumen de sus publicaciones, sino por sus fuentes directas y la competencia científica con que en muchos casos abordan las cuestiones. El Rvdo. Menzies está hoy al frente del Museo Arqueológico de Toronto. El Sr. Creel es profesor de Historia y lengua china en la Universidad de Chicago. El libro que analizamos: *The Birth of China*, encierra en síntesis lo que hoy día se puede saber de la cultura neolítica china. Entre la abundante bibliografía sobre la materia escrita en lengua extranjera merecen destacarse: *Oracle Bones from Honan* (North China Branch of the Royal Asiatic Society, 1914, p. 65s.); Gibson, *The Inscribed Bones of the Shang* (ib., 1936, p. 15s.); Menzies, *Cultural and Religious Ideas of the Shang* (ib., p. 210s.); Kalgreen, *Some Fecundity Symbols in Ancient China* ("Bulletin of the Far Eastern Museum of Antiquities", 1930), etc.

tico en China? El Sr. Creel encuentra entre aquellas gentes muy desarrollado el culto a los antepasados, que ya funciona en todo su esplendor. Más aún, se inclina a creer que ése fué el culto primitivo de los chinos. El verdadero poder de los hombres empezaba con la muerte:

"El antepasado no era un cuerpo inerte y sin fuerzas que yacía en su tumba esperando que los descendientes le ofreciesen homenajes... Al contrario, su poder empezaba precisamente al morir, cuando, transformado en espíritu, comenzaba a adquirir las características de un sér poderoso, aunque algo indeterminado. Tanto los éxitos como los fracasos de los hombres dependían de su protección. Sin embargo, no parece que los antepasados fuesen omniscientes ni omnipotentes... A juzgar por los hallazgos, las gentes de Shang les ofrecían más sacrificios que a todas las divinidades juntas" [3].

Su posición en el panteón chino, ¿era la de seres subordinados a alguna divinidad superior o gozaban de absoluta independencia de su modo de obrar? No se puede dilucidar de las afirmaciones del autor.

Fuera de los antepasados, existen todavía otros seres sobrehumanos a quienes se rinde veneración: la Hija Dragón, la Madre del Oeste, el Jefe de los Cuatro Vientos... De la ausencia de sacrificios ofrecidos a la naturaleza concluye Creel (contra un buen sector de sinólogos que hasta ahora sostenía lo contrario) que durante el neolítico chino, o no existía rastro de culto animista o éste se hallaba en fase de muy poco desarrollo. Otros seres enigmáticos cuyo significado no se ha podido aún descifrar son: "Allá Arriba" y "Aquí Abajo", potencias ambas que parecen encargadas de decidir si las peticiones dirigidas por los mortales han de ser escuchadas o no.

Durante aquella misma época aparece a los ojos de Creel otra desconcertante divinidad. Es Shang Ti, traducido por "Señor del Cielo" y adoptado por los misioneros protestantes (varios siglos antes lo habían hecho los católicos) para traducir el nombre del Dios cristiano. "Nombre además que, según nuestro autor, ha servido *durante tres mil años* para designar la principal divinidad o una de las principales de los chinos" [4]

¿Qué piensan las gentes de Shang de esta su divinidad? Es el dios que guarda estrecha relación con la guerra; por eso antes de lanzarse a la batalla se le consulta, para cerciorarse del éxito final. De Shang Ti depende asimismo la lluvia anual

---

[3] Op. cit., p. 176.
[4] Ib., p. 175.

que fecundará las mieses y alejará las temibles sequías, azote de las planicies norteñas. El Señor de lo Alto envía también a los hombres el bienestar y el infortunio, según su beneplácito. "Finalmente, El hace todo y mucho más aún." Con todo, nos vuelve a insistir Creel, "Shang Ti no poseía el monopolio del poder, puesto que *a veces* los antepasados y otras divinidades tenían *casi* tanto valimiento como El". Ultima conclusión suya en respuesta a los misioneros protestantes, a quienes parece tener siempre ante los ojos: "*las gentes de Shang ciertamente no eran monoteístas*" [5].

Aun basándonos en los escasos detalles suministrados por nuestro arqueólogo, no nos parece del todo lógica su actitud. Opinamos que, para cualquier autor un tanto versado en Etnología Religiosa, los hechos se prestan a una interpretación mucho más natural y conforme con la realidad. La explicación sería sencillamente la siguiente: los chinos de la época de Shang, en medio del culto tributado a los antepasados y a otras divinidades inferiores, reconocían y ofrecían sacrificios a un Supremo Señor, superior a todos ellos, a quien designaban con el nombre de Shang Ti.

No sucede lo mismo a Creel. A pesar de reconocer en El la *suprema divinidad*, a la cual están subordinadas todas las demás deidades inferiores (eso equivale a decirnos que éstos no eran omnipotentes ni omniscientes o que *a veces* tenían *casi* tanto poder como Shang Ti), un Sér que todo lo puede y aun algo más, a pesar de todo esto, decimos, se resiste a reconocer en El al Supremo Señor, ni consiente que se designe a los chinos del neolítico con el nombre de monoteístas [6].

Una vez constatada la presencia de Shang Ti como Supre-

---

5 Ib. La crítica ha distinguido en la obra de Creel dos aspectos de mérito muy desigual: aquel en el que sus conclusiones se basan únicamente en documentos arqueológicos (y aquí da pruebas de una escrupulosidad científica intachable) y aquel otro en el que se deja llevar más de lo conveniente de sus prejuicios teológicos o de aquel "perfecto agnosticismo" de que hacía gala en uno de sus trabajos (Cf. T'oung Pao, 1932, *Was Confucius an Agnostic?*, p. 62). Sus aberraciones sobre el origen de los sacrificios y de la Sda. Comunión delatan a las claras influjo racionalista e ignorancia supina de las conclusiones de la Etnología católica. A este aspecto de la obra se refieren los juicios, severos, pero justos, emitidos por *Collectanea Commissionis Synodalis*, 1938, p. 353; *Renseignements du Bureau Sinologique*, 1939, n. 340, etc.

6 Tal vez el error de Creel proceda de un defecto de definición de la palabra *monoteismo*, que el autor reserva para la creencia en un Dios con exclusión de cualquier otra divinidad. Podríamos, si se quiere en nuestro caso, aquilatar la terminología y designar la creencia con el nombre de *henoteismo*, pero a condición de que quede bien asentado el preeminente y altísimo puesto del Supremo Señor

mo Señor, la explicación de su origen y la evolución del pictograma que lo representa nos interesan menos, tanto porque la paleografía china de los Shang está todavía envuelta en oscuridades de difícil solución, como porque siempre que se trata de nuevas teorías en estas materias, es importantísimo el papel jugado por las ideas filosóficas y la imaginación de cada autor. Para Creel es posible que Shang Ti fuese en sus orígenes el primer antepasado de la casa imperial.

Para explicar la raíz, la evolución y el sentido del pictograma *Ti*, Creel se adhiere a la teoría propuesta por su colaborador, Rvdo. Menzies, aunque sin quererla proponer todavía como cierta.

"Según esta teoría, el carácter Ti designaba originariamente la idea de sacrificio. La afirmación se basa en el hecho de que durante la dinastía Shang el carácter chino Ti es muy parecido en sus rasgos a otro pronunciado *Liao*, que es el pictograma de un haz de leña preparado para el sacrificio; en otras palabras, significa presentar a una divinidad un animal quemado. Puesto que ambos pictogramas son tan parecidos, y con frecuencia idénticos, nos encontramos con frases como la siguiente: *presentar* (*Liao*) *un sacrificio de cinco bueyes a Ti*. Créese, pues, que el *Ti* fué a los principios un modo de sacrificar a los antepasados o a otras divinidades, pero que, poco a poco, los hombres vinieron a confundir el sacrificio mismo con la divinidad a la que sacrificaban, y así llegaron a imaginársela como separada" [7].

Con todo, la hipótesis—que no lo es más—se presta a reparos bastante serios. Digamos para comenzar que no todos los autores creen prudente el adherirse a tal opinión. Ni Reifler ni Drake, que han estudiado la génesis de los caracteres chinos por los hallazgos arqueológicos, están acordes en adjudicarle el mismo origen [8].

Tampoco aparece lógico el raciocinio asentado. De la supuesta identidad o semejanza (que a los comienzos no debió existir sino esta última), no se puede por sí sólo deducir su procedencia mutua. Para ello sería preciso demostrar que el carácter *Liao* (sacrificio) existe por separado en inscripciones de época anterior, sin entrañar todavía el significado de *Ti*, y que más tarde, por influjo del primero, éste empezó a emplearse con el sentido de *Supremo Señor*. El proceso es largo, pero necesario para llegar a nuestra conclusión. De lo contrario, se nos dirá que construímos sobre la arena de nuestros prejuicios filosóficos. Pues bien, en nuestro caso concreto,

---

7 Op. cit., p. 175.

8 REIFLER, en "Catholic Review", enero de 1943, y en una conferencia pronunciada en el Colegio Máximo, S. J., de Shanghai.

los pasos intermedios e indispensables no se han dado aún. Mientras tanto, nada nos impide el suponer que se trata meramente de una semejanza casual (¡hay en chino tanto signo pictográfico parecido!), que se debe al poco esmero del artista que los trazó, o finalmente que, como indicaremos después, la idea de "sacrificio" no era en esos caracteres sino mero símbolo de la suprema divinidad a la que se ofrecían.

La objeción de Creel no se para, sin embargo, aquí, sino que quiere ir más al fondo, recorrer la historia de las religiones y hallar en algún país analogías que favorezcan su tesis inicial. Estas las encuentra en la historia religiosa de la India. La diosa Agnis, dice, que a los principios era el fuego sagrado en que se quemaban los sacrificios (al mismo tiempo que se recitaban algunas preces—*brahma*—), fué evolucionando por diversos estadios hasta que el Brahma se convirtió en suprema divinidad. Luego el espíritu humano puede servirse de la técnica del sacrificio para designar con el mismo término al Supremo Señor.

Sin embargo, las analogías no sean tal vez más que aparentes. Observemos, en primer lugar, que las fuentes históricas que nos han transmitido este episodio son muy posteriores a la aparición del Brahmanismo, y, por lo mismo, bien puede tratarse de una fábula inventada por los omnipotentes sacerdotes brahmanes con el fin de hacer resaltar su participación con la divinidad. En efecto, ya en el Rig Veda, poema antiquísimo indio y documento histórico de innegable valor, Agnis forma con Vayu y Suria nada menos que la trinidad búdica del primitivo panteón hindú. En otros documentos de la misma época aparece como una divinidad naturista (el fuego divinizado), que, visible o invisible, existe en todas partes, ejerciendo en los seres influjo secreto, pero eficaz[9]. Este último elemento es, como se ve, aptísimo para que, avivado por las corrientes subterráneas de un panteísmo arrollador, vaya resaltándose cada vez más hasta escalar las cimas mismas del Olimpo. No sabemos que en la antigua China haya existido paralelismo alguno de este género, pues en tanto que en la India la idea sacrificial es la esencia misma de la religión, el medio que une infaliblemente al oferente con la divinidad (tanto, que los mismos dioses deben sus prerrogativas al hecho de haber ofrecido sacrificios), en el Celeste Imperio esa misma ceremonia no revestía otro carácter que el de una mera oblación impetratoria, ni siquiera, al me-

9 P. DE LA VALLÉE POUSSIN, en *Christus*5 (editado por el P. Huby), 1927, p. 400-418. Cf. también: "Nouvelle Revue Theologique" (1933), p. 227s.

nos frecuentemente, el sentido de expiación. Por lo tanto, el ejemplo aducido—aun en el supuesto que valiera para la India—en China difícilmente tendría aplicación. Una advertencia final, que establece un abismo entre ambas concepciones: mientras que en la península indostánica el resultado de ese hipotético proceso evolutivo es un panteísmo espantoso en el que Brahma no forma sino un eslabón, el *Shang Ti* del neolítico chino es un sér bien personal y netamente diferenciado del resto del mundo creado [10].

Con todo, aun en la hipótesis de que tuviésemos que adoptar—por exigirlo así las conclusiones de una sana Filología—la procedencia del Ti de un pictograma que originariamente significaba sacrificio, no se impone la interpretación que pretenden dar Menzies y Creel. Más aún, tal interpretación tendría contra sí el grave inconveniente de no explicarnos el misterioso paso de una acción meramente material, como es el sacrificio, al de un Supremo Señor, omnipotente y personal, a no ser que el *Liao* (sacrificio) fuera solamente el símbolo de la suprema divinidad a la que se reconocía ofreciendo algún sacrificio especial designado por dicho nombre. Pero en tal caso es ilógico suponer la procedencia de la divinidad de ese pictograma. El proceso más bien habría sido el siguiente: los chinos de la época Shang veneraban a una divinidad rindiéndole culto con un sacrificio único y digno de tan gran majestad, llamado "Liao". Al querer también designarle en su lenguaje escrito con un nombre digno de Él, nada se les ocurrió mejor que el aplicarle el pictograma que ya de antemano tenían reservado para indicar el acto de sumisión y rendimiento por excelencia: el sacrificio. Ese carácter habría sido precisamente *Liao*, convertido más tarde en *Ti*.

* * *

Pero continuemos. Creel no piensa que ha ganado todavía la decisiva batalla contra las "anticuadas" teorías de los misioneros protestantes y católicos sobre las supuestas creencias monoteístas de los primitivos chinos. Por eso, al estudiar los caracteres religiosos de la siguiente dinastía, Chou (1122-225 a. de J. C.), vuelve a abordar con nuevos bríos la cuestión.

Esta vez los hallazgos óseos, a los que se añaden bastantes inscripciones broncíneas de vasos sacrificiales, nos retratan con bastante fidelidad las ideas religiosas de la época. Una numerosa descendencia, pacífica vejez, victorias guerreras y buenas cosechas eran entonces, como hoy, las necesidades bá-

[10] Op. cit., p. 414-15.

sicas del sencillo pueblo que habitaba las riberas del río Amarillo y constituían el objeto tanto de las peticiones como de los sacrificios rituales.

Entre sus divinidades, de nuevo la principalísima es *Shang Ti*, o su equivalente, *T'ien* (Cielo).

"Shang Ti, escribe Creel, o Dios Supremo con quien nos encontramos en la dinastía anterior, vuelve a figurar aquí como la divinidad principal y es, al parecer, una especie de Gobernador de los Cielos. Los antiguos monarcas se sientan a ambos lados de Él, quien a la vez preside la asamblea de los espíritus. Sin embargo, hallamos que ahora Shang Ti se llama también *Cielo*. No hay por qué discutir que por estos dos vocablos los hombres de Chou entendían una misma e idéntica divinidad. En los bronces de la época la palabra empleada es T'ien (Cielo), en tanto que Shang Ti no aparece sino en raras ocasiones. Lo que debió suceder es que el pueblo Chou daba culto a una divinidad llamada *Cielo* antes de ponerse en contacto con los Shang. Al adoptar muchos aspectos de la cultura de éstos y encontrarse con que su T'ien ocupaba un rango parecido al de Shang Ti, los identificaron" [11].

Tenemos, pues, por confesión del autor, a la suprema divinidad *T'ien* (Cielo) reinando desde el solio elevado de su gloria, mandando en los palacios celestiales y contando entre sus subordinados a los mismos antepasados imperiales. ¡Lástima que, para completar los perfiles del cuadro, Creel no se haya dignado pedir a los Libros Clásicos, que tan bien conoce y son históricamente (al menos en parte) contemporáneos a los hechos aquí narrados, algunos detalles complementarios de este Supremo Señor, su omnipotencia y majestad, las relaciones que le unen con los hombres y los bienes con que los colma en sus necesidades! ¿Será tal vez porque tales alusiones desfigurarían el retrato, un tanto pálido, que nos ha trazado de Él y que puede serle necesario para el desenvolvimiento de ciertas teorías muy suyas?

Pregúntase después Creel cuál puede ser el origen de esta divinidad. Y partiendo, al menos implícitamente, del supuesto de que toda religión ha tenido origen más o menos material, nuestro autor—según dice después de un estudio de varios años sobre el empleo del pictograma T'ien en la literatura y en las inscripciones de bronce—se lanza a proponernos una teoría personal que nos explique la aparición de esta misteriosa divinidad:

El sentido primitivo de la palabra (T'ien) fué el de un gran hombre, de prestigio e importancia. Como tal quedó aplicado primero a los reyes en vida y más tarde después de la muerte, cuando en calidad de espíritus aparecían todavía más grandes. Entonces

[11] Ib.

vino a significar "*los grandes espíritus*", tanto de reyes como de importantes personajes del pasado. Posteriormente, por una fácil transición, se empleó la palabra para designar el sitio (mansión) donde residían los grandes espíritus. Entonces el cielo empezó a designar el poder inmenso, aunque vago, de aquellos celestiales espíritus y su celeste morada. Además, como los chinos no distinguen el número singular del plural, fué fácil imaginarse a esta divinidad vaga y todopoderosa como a una sola persona, y así de los Grandes Espíritus obtenemos la idea de un solo Gran Espíritu, el Cielo, que es una omnipotente, aunque bastante vaga divinidad" [11'].

Con todo respeto a su ciencia sinológica, vamos a tener la audacia de ponerle algunos reparos y de no unirnos por esta vez al coro de peritos chinos que han seguido sus huellas. Si bien nos fijamos en el razonamiento del párrafo antes citado, la hipótesis de Creel, tejida por una serie de afirmaciones sin pruebas, se reduce sencillamente a la teoría del origen manista de la religión, complicada un tanto por él con la intervención de tanto personaje distinto y con el frecuente cambio de seres concretos a ideas abstractas y viceversa. El error consiste, pues, en tomar como base de su razonamiento un postulado tenido por los mejores etnólogos como inadmisible, en vez de traernos pruebas arqueológicas o históricas que hagan más verosímiles las afirmaciones asentadas. Los filósofos llamarían a ese juego "petición de principio". Mientras Creel no aduzca pruebas positivas más convincentes, nos contentaremos con responder que en todo el proceso de su discurso aparece un doloroso hueco que llenar: el paso de todos esos personajes inferiores a la majestuosa concepción de un Supremo Señor. La historia de las religiones nos dice que en otras partes esa transición no ha tenido lugar y que los ejemplos que se pretenden aducir son falaces y poco conformes con la verdad histórica de los respectivos pueblos: "es absurda, escribe Meyer, la opinión que hace derivar del culto a los muertos la creencia en los dioses vivos", cuando menos la creencia en un Señor tan excelso como T'ien o Shang Ti. El mismo y aun mayor inconveniente existe para que se dé transición de la idea de un cielo material al de un dios per-

---

11' ¿Ha olvidado Creel que escribiendo en el *T'oung Pao*, artículo citado, p. 75, defendía acérrimamente el carácter personal y bien definido de *T'ien* tal como lo concebía Confucio? Difícil parece probar que esa misma divinidad fuese, unos siglos antes, menos personal. El proceso habría sido más bien el contrario. Por lo demás, ya confiesa el autor que es más fácil la enunciación de su hipótesis que su demostración científica. Sin embargo, la considera suficientemente sólida, porque de otro modo *es imposible* explicar razonablemente algunos de los pasajes de las inscripciones y porque no pocos peritos chinos se han adherido a su opinión

sonal, a no ser que aquél equivalga en la mentalidad del pueblo al símbolo de la divinidad misma que allí reside y gobierna. Es evidente que en este último caso no podría hablarse de una derivación propiamente tal, sino más bien de una equivalencia de ambos apelativos, simbólico el uno y real el otro.

Aduce Creel como motivo—tal vez decisivo—que le hace adoptar su hipótesis el hecho de que los hijos del Celeste Imperio no distinguen en su lenguaje el singular del plural y que por tanto fué cosa fácil imaginarse a aquellos grupos de espíritus como a un único sér individual [12].

Sin embargo, con esa generalidad no es exacta la afirmación y podría llevarnos a conclusiones absurdas en la apreciación de otros hechos en la vida de los Shang. Los chinos saben admirablemente distinguir en su modo de hablar ambas categorías. Otra cosa es que no siempre las diferencien en sus escritos, aunque opinamos que esto se debe aplicar más bien a los caracteres estilizados de épocas posteriores y no tanto a los primitivos pictogramas, en los que por lo común se reflejaban con mayores perfiles los conceptos, ya que entonces eran, en el pleno sentido de la palabra, *ideogramas*. Así que, si por T'ien hubiesen querido aquellos hombres designar el conjunto de los antepasados, nada les hubiese sido más fácil que el delinear, al menos confusamente, varias figuras de hombres u otro símbolo cualquiera de pluralidad. Si no lo hicieron, ¿no sería tal vez porque, ya desde sus orígenes, se habían formado un concepto suficientemente claro de la suprema divinidad?

Y queda por analizar una última objeción, raíz y base de todas las demás, y la que ha impulsado a los partidarios del evolucionismo a esa angustiosa búsqueda de soluciones que nos expliquen de algún modo la aparición del monoteísmo. El Dios Supremo, dice, de muchas religiones es de origen antropomórfico. Un Sér cuyas pisadas pueden discernirse en la tierra, cuyo brazo airado castiga a los culpables, que sonríe o

---

12 En este último punto Creel no hace sino barajar una vieja teoría propuesta a principios de siglo por los partidarios de la evolución religiosa. La objeción parece calcada en las palabras de Maurice Courant "Revue d'Histoire des Religions", janvier-fevrier (1900), p. 13). Su conclusión es digna de tenerse en cuenta: "Puisque les textes laissent le mot Ti (que él interpreta simplemente como *emperador*) dans une pareille indétermination, il parait bien hardi, bien peu scientifique, de traduire ce mot par *Dieu*... de poser ainsi en principe le monothéisme primitif chinois, *alors que l'unité divine est une idée si particulière, etrangère a tant de religions et civilisations*". En las palabras subrayadas se encuentra la raíz de toda su dificultad: en otras civilizaciones esa idea de ¡Señor Supremo *no* existe, luego tampoco en China!

frunce su mirada al ritmo del comportamiento humano, indica a las claras su origen terreno y su posterior divinización. La escuela racionalista welhausiana ha empleado con encarnizamiento esta línea de argumentación para destronar su excelso solio al Jehová de los truenos y de las nubes. *Servatis servandis* es la posición de los sinólogos de quienes tratamos. Puesto que en las inscripciones neolíticas y en los vasos sacrificiales el carácter T'ien evoca claramente una figura humana, creen poder concluir el origen antropomórfico de dicha divinidad.

Pero, evidentemente, la conclusión es prematura e ignora la psicología de la primitiva humanidad y de los antiguos pueblos de la tierra:

"Cuando se considera, escribe Descamps, que el modo de conocer y de expresar un objeto sigue la naturaleza del cognoscente, nada tiene de extraño que el hombre se sirva de materiales facilitados por los sentidos para representar objetos que pertenecen a la esferas del pensamiento. Por otra parte, sabemos por el estudio comparado de las lenguas que un mismo término puede revestir... significados múltiples sin entrañar confusión alguna con respecto a objetos distributivamente designados... (Por fin) el hecho de que expresiones utilizadas primariamente para designar fenómenos naturales, se empleen después para tal o cual divinidad, no implica ni en sí, ni semánticamente... ninguna necesaria identificación. Lo que importa es fijarse en la realidad significada por esas denominaciones en apariencia similares" [13].

La advertencia del conocido escritor de *Historia de las Religiones* encuentra inmediata aplicación en el caso de nuestro T'ien. También aquí es preciso fijarse más bien en los caracteres de soberanía espiritual y trascendencia atribuídos a su persona y no en la representación gráfica con que se le designa. Los progenitores de aquellas sencillas gentes de Chou necesitaban de algún símbolo para representarse a su suprema divinidad. En la sociedad relativamente primitiva en que vivían, la persona dotada de mayor poder era evidentemente el jefe de la tribu. Nada, pues, les pareció tan natural como el adoptar su imagen (distinguiéndola para el caso presente con algún trazo peculiar, que, según el Dr. Reifler, serían los dos brazos extendidos, símbolos del poder, que faltan en los pictogramas con que se designa a los hombres comunes), no ciertamente porque confundiesen ambas entidades, sino porque en su mentalidad ése era el símbolo más adecuado que hallaban a su derredor. ¡En cuantas tribus primitivas actuales se echa mano de idéntico o parecido simbolismo!

* * *

[13] DESCAMPS, *Le Génie des Religions*, 1930, p. 498-9.

En conclusión: que los hallazgos arqueológicos de prehistoria china, con sus inscripciones neolíticas que remontan tal vez al segundo milenario antes de nuestra era y son los más antiguos monumentos que poseemos sobre los orígenes de la cultura nacional, lejos de probarnos, como algunos se habían imaginado, el origen animista o manista de la religión del país, nos prueban con suficiente claridad (con tal de atenernos únicamente a los hechos y excluir la paja de las hipótsis avanzadas) la creencia de aquellas gentes en un Supremo Señor que está sobre todas las demás divinidades y al que se designa ya con los dos excelsos nombres que permanecerán a través de los siglos: *Cielo* y *Señor de la Alto.*

No somos los únicos en obtener este resultado. Vamos en la búsqueda respaldados por la autoridad de varios paleontólogos chinos y extranieros de indiscutible renombre.

El primero de ellos es el ya citado Rvdo. G. Menzies, de quien hemos tenido que discrepar hace unos momentos en lo referente al origen del pictograma *Ti*, y sobre todo acerca de su significado inicial:

"Los caracteres *T'ien* y *Shang Ti*, dice, fueron empleados por los chinos de la dinastía Shang para designar al Cielo y a Dios, respectivamente... Una de las costumbres más comunes de aquel pueblo consistía en pedir consejo al Cielo escribiendo las preguntas sobre caparazones óseos. Las preguntas hechas revelan una idea muy clara de Dios (*a very definite idea of God*), y también de una patria celestial... Por el contrario, nada se encuentra en los hallazgos de Anyang que nos induzca a pensar en las creencias idolátricas y fetichistas de aquel pueblo" [14].

Más explícito y valioso, si cabe, es el testimonio siguiente, no sólo por la fuente imparcial de donde procede—su autor es uno de los intelectuales más renombrados del socialismo chino actual—, sino también porque los estudios paleográficos le colocan en primera línea entre los peritos del neolítico. Escribe, pues, Kuo-Jo-mo (que tal es su nombre) acerca del significado que encerraba el pictograma Shang Ti en los huesos adivinatorios:

"La palabra *Ti*, tal como se encuentra en los oráculos óseos, es en la mayoría de las veces el nombre empleado para la designación del Supremo Dios. Los negocios humanos, prósperos o adversos, el viento y la lluvia, las calamidades y las dichas, las buenas o malas recolecciones, las victorias y las derrotas y aun la cons-

14 *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society*, 1938, p. 273.

trucción de ciudades y aldeas dependían de Su voluntad. Basten, pues, estos detalles para probar que las gentes de Shang tenían ya idea de un Supremo Espíritu. Entre todos los espíritus celestiales, ninguno tan maravilloso como éste. De donde debemos inferir que el Shang Ti era el Espíritu del Supremo Dios" [15].

Y ponga fin a la lista de testimonios un extracto de F. S. Drake, versadísimo en problemas del neolítico chino, como podrá comprobarlo quien lea los autorizados trabajos publicados en *Monumenta Serica* y en otras revistas técnicas contemporáneas:

"La aurora de la historia china, escribe, ha quedado iluminada por el descubrimiento y los estudios llevados durante estos últimos cuarenta años con las inscripciones de oráculos óseos. Estos pertenecen a la dinastía Shang, que reinó hacia el fin del segundo milenario antes de nuestra era y constituyen los más antiguos documentos escritos del país. Las inscripciones estaban redactadas con fines primariamente religiosos. Eran preguntas hechas a Dios, cuya respuesta se buscaba por medio de la adivinación. Puesto que las demandas tenían relación con todos los aspectos de la vida, de ahí que por su lectura podamos conocerla en todos sus matices. Por lo que hace al aspecto religioso, también nos permiten sorprender sus características esenciales, al menos las que dicen relación con las creencias de las clases dirigentes de la nación.

Contrariamente a las primeras predicciones, los oráculos óseos nos muestran que la religión china más antigua que conocemos no era ninguna clase de culto a la Naturaleza, sino una religión personal que decía relación entre Dios y los hombres. El nombre de esta suprema divinidad, *Ti*, aparece en las inscripciones unas 700 u 800 veces como Aquel a quien se dirigen las preguntas, en tanto que otras muchísimas están dirigidas al mismo aunque en ellas su nombre no quede explícitamente mencionado. Colocados en el Cielo o Ciudad Celestial se hallan asimismo los Antepasados Reales, a quienes se ofrecen sacrificios en relacion con las respuestas de los oráculos. Su papel es de intermediarios entre los hombres y la Suprema Divinidad... Existen muy pocos restos de culto a las fuerzas de la Naturaleza... La voluntad de Dios se muestra a los hombres por medio de los huesos adivinatorios... La supervivencia después de la muerte se nos patentiza en las magníficas vasijas de bronce que se enterraban junto con los difuntos. Estos hechos han inducido a algunos a afirmar que la primitiva religión de los chinos fué un monoteísmo comparable en su pureza con el de los mismos israelitas... Recuérdese, sin embargo, que en China hay señales, aunque no muchas, de culto animista, que además el culto ancestral se hallaba muy desarrollado y que se practicaban en gran escala los sacrificios humanos" [16].

---

15 En cambio, el Dr. Hu Shih (autoridad en literatura china clásica, pero no en paleografía) afirma lo contrario, aunque sin aducir pruebas de ningún género. Cf. SOPHIA ZEN, *Chinese Symposium*, 1932, p. 27.

16 *The Chinese Recorder*, 1940, p. 446s.

III

VIA LITERARIA

Los haces de luz recogidos por los dos métodos anteriores van haciéndose más potentes a medida que entramos en la historia china propiamente tal de las primeras dinastías. Los Libros Clásicos de China, esa inagotable cantera de documentos de donde extraemos los materiales necesarios para el estudio de la Historia y de la Cultura primitivas del país, nos proporcionan también preciosos datos sobre la vida religiosa del pueblo chino en aquellas remotas edades [17].

De todo el conjunto de documentos literarios de inmenso valor para el conocimiento de la antigua China, escogeremos dos de los clasificados por los críticos como de más acendrado valor y de más remota antigüedad: el *Shih Ching* o *Libro de la Poesía*, y el *Shu Ching* o *Libro de la Historia*.

Ateniéndonos, pues, al testimonio proporcionado por estos dos antiquísimos documentos, venimos a deducir que las concepciones religiosas de la China Clásica guardan en muchos respectos estrecha afinidad con las de otros pueblos occidentales de la época, con la sola diferencia tal vez de que en el Celeste Imperio se reserve un puesto más relevante al Supremo Señor.

Al descubrirse el velo de la Historia nos encontramos en China con un pueblo civilizado y en posesión de una cultura bastante avanzada sin las características de las razas primitivas, establecido firmemente en el suelo que todavía hoy habita y con las mismas costumbres, poco más o menos, que ahora conserva. Algunos clanes poderosos son los depositarios del poder. Al frente de todos ellos está el emperador, quien es a la vez el jefe supremo de la nación. En su mundo religioso actúan los ríos, las montañas, los dioses protectores del campo y de la aldea, junto con los espíritus de los antepasados. Superior a todos ellos en grandeza y en poder es el Cielo, llamado también Soberano de lo Alto, quien da, conserva y arreba-

---

17 Al menos durante dos milenarios sucedió así. Pero con la aparición de las nuevas corrientes de crítica literaria del siglo XIX—y en la que destacaron Hu Shih, K'ang Yu wei, Liang Chi chao, Ku Chieh kang y otros—hubo de hacerse una labor de depuración, que al principio tenía aspecto de verdadera lucha iconoclasta y que pretendió rechazar en bloque la autenticidad de los Libros Clásicos chinos. Hoy, pasada la furia, tiende a restaurar muchos de los antiguos valores.

ta la vida a los mortales. Él es el autor de las relaciones humanas y de las leyes. Él juzga a los hombres, castigando a los malos y premiando a los buenos. Todo lo ve y todo lo oye. El hombre creerá, en su ignorancia, engañarle, pero no lo logrará, porque a sus oídos los mismos cuchicheos resuenan como truenos. Su mandatario en la tierra es el emperador, predestinado por el cielo para esa función, y regido por un mandato celestial regido para ofrecerle, en nombre del pueblo, los sacrificios que le son debidos por su soberanía y majestad. Las funciones del emperador son temporales; de hecho basta que, por razón de alguna grave ofensa, aparte de él el Cielo su mirada para que el trono pase a manos de otro candidato más digno [18].

Al igual que en las inscripciones neolíticas, los nombres para designar al Supremo Señor son: *Cielo* (T'ien) y *Soberano de lo Alto* (Shang Ti), empleados indistintamente en un mismo capítulo y aun en un mismo párrafo, lo que ha obligado a afirmar a los mejores representantes de la Sinología que no se trata sino de dos nombres de un único e idéntico Sér [19].

Sería tarea para nosotros sumamente grata y aun fácil el corroborar las precedentes afirmaciones con abundantes citas tomadas de los dos libros Clásicos que analizamos. Sin embargo, con el fin de no recargar estas páginas y porque el argumento ha sido tratado con maestría por otras autorizadas plumas, bástenos con aducir unos cuantos textos más conocidos [20].

18 Cf. L. WIEGER, *Histoire des Croyances Religieuses en Chine*, 1922. 11-12.

19 El significado de estos dos nombres admite, dentro de la antigua literatura china, variados matices. Un estudio textual del erudito P. Hoang le atribuye hasta doce significados diversos, de los cuales uno de los más comunes es el que designa al Señor de cielos y tierra. El filósofo contemporáneo Fong Yu lan cree poder acoplar los sentidos de dicho carácter en cinco grupos: *cielo material* (firmamento), *cielo que preside o gobierna* (Supremo Señor), *cielo fatalista* (hado), *cielo naturalista* (el de las estaciones anuales) y *cielo ético* (regla suprema de nuestras acciones). (Cf. su *History of Chinese Philosophy*, I, edic. china, p. 44s.) Parecida división adopta el filósofo japonés E. Suzuki en su libro *History of Ancient Chinese Philosophy*, p. 175. Finalmente, un análisis crítico de Creel, basado en los Libros de la Historia y de la Poesía, nos demuestra que en ellos el carácter Shang Ti (Señor Supremo) se emplea 85 veces para designar una divinidad personal, y T'ien (Cielo) no menos que 336 veces el mismo significado. (T'oung Pao, 1932, p. 74-5.)

20 Los dos traductores más conocidos de los Libros Clásicos chinos son el pastor protestante James Legge, cuya edición del *The Chinese Classics* (Hongkong, 1861-1872) es considerada aun hoy día como uno de los más felices conatos por poner en manos del público europeo los tesoros de la antigua literatura china, y el jesuíta rancés Seraphin Couvreus, quien vertió al francés y al latín la mayoría de los libros (Hokienfu, 1895-1900). Empleamos indistintamente la traducción de ambos sinólogos, según creemos refleja mejor el pensamiento original.

"El Cielo, leemos en el Libro de la Poesía, hizo las altas montañas" (III, IV, 5); y "dió el sér a los hombres" (III, III, 6); "Shang Ti es el dueño de los pueblos" (IV. I, 9); "el Cielo todo lo ve" (III, III, 2); "el gran Cielo no se equivoca" (III, III, 3); "sus consejos son sapientísimos" (III, I, 1); "no cesa de vigilar sobre su pueblo" (III, I, 2); "el Cielo está enviando a la tierra muerte y desorden" (III, III, 4); "Shang Ti quedará siempre complacido con la fragancia de los sacrificios" (III, II, 1); "recibe las ofrendas del pueblo" (II, I, 6); "y les premia enviándoles prosperidad" (II, IV, 8); "Shang Ti hizo a los reyes" (III, III, 1), y "es el dueño de los hombres de aquí abajo" (IV, I, 1).

Parecidos sentimientos brillan en los poemas que se recitaban en los templos de los antepasados o en las funciones oficiales del Estado. "Varios de estos cortos poemas, escribe Biot, muestran de manera que no da lugar a duda la creencia de aquellas gentes en un Supremo Señor." Uno de los más antiguos que poseemos reza así:

Al descenso de la golondrina
El Cielo dió luz a los Shang...
Y el Soberano de lo Alto
Confió a T'ang el Belicoso
El cargo de proteger
Las fronteras del imperio... (IV, III, 3).

El siguiente celebra la ascensión de la dinastía Chou al trono imperial:

Augusto Soberano del Cielo,
has mirado al mundo en tu majestad,
y escudriñando los cuatro ángulos de la tierra,
has buscado un sitio para tu pueblo.
El gobierno de las dos dinastías (precedentes)
no te satisfizo...
Por eso el Señor de lo Alto fundó el estado
y se escogió para él un jefe digno
dotado de discreción...,
que recibió la bendición del Supremo Señor
y la transmitió a sus sucesores (III, I, 7).

No faltan ocasiones en que el poeta, agobiado por las desgracias, dirige al Cielo su mirada y proclama a la faz del mundo su inocencia:

¡Oh grande y distante Cielo
que te llamas nuestro padre!
¿Por qué yo, inocente,
he de sufrir desgracia tan grande?
Los terrores del Cielo son excesivos,
pero yo, a la verdad,
no he cometido crimen alguno (II, V, 4).

Esta idea de la omnipresencia e irritabilidad del Cielo causado por nuestros extravíos ocurre con alguna frecuencia en

las páginas del libro; por ejemplo, cuando el poeta prorrumpe en las siguientes exclamaciones:

Reverenciad la ira del Cielo
y no oseis jugar o estar perezoso.
Temed el carácter variable del Cielo
y no sigáis vuestros propios caminos.
El Cielo es inteligente
y os acompaña en vuestros pasos (III, II, 10).

Al Supremo Señor compete también el dirigir a los hombres, el protegerlos en sus necesidades, así como el afligirlos cuando son dignos de castigo:

Cogeré a aquel hombre calumniador
y lo arrojaré a los tigres y a los lobos;
si tigres y lobos no lo devoran,
lo arrojaré al septentrión;
y si éste se niega a devorarlo,
lo abandonaré al Supremo Señor (II, V, 6).

Con todo, su más propio oficio es el de amparar a los hombres y alentarlos en los momentos de duda y de temor:

No digáis que el Cielo está lejos de vosotros;
Él sube y baja y está presente a vuestras acciones;
Cada día está aquí y examina todas las cosas (IV, III, 3).

El Glorioso y Magnífico Señor de lo Alto
Nos enviará un próspero año...
El Supremo Señor está con vos;
No guardéis dudas en vuestro corazón (IV, IV, 4).

Los ejemplos y expresiones tomados del *Libro de la Historia* podrían multiplicarse a discreción con sólo recorrer sus páginas, saturadas de atmósfera religiosa y de temor reverencial en presencia del Cielo, que rige los destinos de los pueblos. Las citas siguientes son una partecita no más de tan preciosos tesoros:

"El Cielo cuida de los hombres" (II, IX, 3); "el Cielo todo lo ve y todo lo oye" (II, 8, 1); "ve y oye lo mismo que nuestro pueblo" (V, 1, 7); "El Cielo percibe el mal olor de las acciones perversas" (V, 1, 1); "el Cielo cuida del pueblo" (IV, 9, 3); "ama al pueblo y se compadece de él" (V, 1, 11); "con el fin de proteger al pueblo menudo, elige príncipes y maestros" (V, 1, 7); "ayuda al pueblo y hace de los soberanos representantes suyos" (V, 27, 21); "premia a los buenos y castiga a los malos" (II, 3, 6); "concede larga vida al hombre justo e inteligente" (V, 16, 6); "no acorta la vida de los hombres" (IV, 9, 3); "tiene compasión del pueblo" (V, 1, 1); por eso "éste le invoca en sus necesidades" (V, 2, 3).

Hablando de los fundadores de las tres primeras grandes dinastías, Hsia, Shang y Chou, oímos de labios del cronista

las siguientes alabanzas: "Entre los antiguos (que dieron ejemplo de preocupación religiosa), uno fué Yu, fundador de la dinastía Hsia. Cuando ésta alcanzó su esplendor, el rey buscó hombres hábiles que honrasen al Cielo". Después de él "subió al trono el emperador T'ang, el Triunfador, quien ejecutó las órdenes perfectas del Soberano Señor" (V, 19). En la proclama con que este último emperador inauguró su reinado se nos reflejan con bastante claridad lo que debieron ser las creencias de aquel pueblo y el respeto con que reverenciaban al Supremo Señor:

"Dijo el rey: oíd, multitudes que pobláis las diez mil regiones, oíd lo que os voy a anunciar yo, el único hombre. Shang Ti ha infundido en todos un sentido moral... Pero el mostrárselo y animarles a seguir ese camino corresponde al emperador. El rey Hsia ha sido un tirano que os ha oprimido. Sufriendo sus injurias, e incapaces de soportar su yugo, habéis invocado de consuno a los espíritus inferiores y superiores. La conducta del Cielo consiste en castigar al malo y premiar al bueno. Por eso el Cielo ha enviado castigos a la casa de Hsia con el fin de manifestarles sus crímenes. Por eso yo, niño pequeño, encargado por el alto Cielo, he pedido licencia para tratar como a malhechor al rey Hsia" (T'ang Kao, IV, 1).

Conocido es también el pasaje del mismo libro de la Historia en el que el emperador T'ang, durante una asoladora sequía que se cernía sobre el país, causando infinidad de víctimas en todas las clases sociales, se puso a ayunar, cortóse la cabellera para retirarse en hábito humilde a la soledad y hacer penitencia por su pueblo, pues reconocía que el azote era en gran parte debido al extravagante lujo del palacio imperial y a la desenfrenada vida de muchos oficiales del Estado. Finalmente, recordemos la declaración que a sus súbditos hizo el primer emperador de la dinastía Chou al ascender en 1122 antes de J. C. al trono del Dragón Imperial:

"El Cielo y la Tierra son el padre y la madre de todos los seres; de entre éstos el más inteligente es el hombre. Los que entre ellos son sinceramente sabios llegan a ser soberanos; también éstos son el padre y la madre del pueblo" (V, I, 1).

* * *

Para embellecimiento de este cuadro, y sobre todo para apreciar en su debido relieve las manifestaciones de esta creencia en el Supremo Señor en la vida práctica de aquellos antiguos chinos, convendría aducir aquí los testimonios de la literatura clásica posterior y saborear las expresiones legadas por

algunos de sus más renombrados sabios. En el *Li Chi,* o *Libro de las Ceremonias,* verdadero Ritual por el que se regía la vida religiosa y aun social del país, podríamos admirar las ceremonias sacrificiales con sus odas litúrgicas y fórmulas de oblación entreveradas con concepciones, a veces diáfanas, otras enturbiadas por impurezas, que los primitivos chinos dirigían al Señor de lo Alto. De la colección confuciana de los *Cuatro Libros, Ssu Shu,* nos sería fácil entresacar, además de sentencias sueltas pronunciadas por el Maestro, no pocos ejemplos en los que se reconoce la existencia de un Sér Superior que rige los destinos de los hombres. Aun los Padres del *Taoísmo* especulativo, *Lao Tzu, Chuang tzu* y *Lie tzu,* no obstante el fondo panteísta de sus respectivos sistemas, que fueron precisamente causa de que se empañaran las primitivas creencias, todavía bastante puras, no dejarían de mostrarnos acá y allá ideas que recuerdan el paso todavía no lejano de la fe en un Supremo Señor. Y sobre todo, *Mei Ti,* el primer gran filántropo del Extremo Oriente, el apóstol del altruísmo y del derecho y "una de las almas más bellas que ha producido China" (Hu Shih), que se convirtió en incansable propagandista de las antiguas creencias, y contra viento y marea abogó por la vuelta al Supremo Señor, nos deleitaría con hermosísimos pensamientos sobre la bondad del Cielo y el gozo que se halla en hacer bien a los demás, dignos de cualquier filósofo cristiano que discurriera sobre idénticos temas, fundado solamente en los principios de la ley natural... Pero baste lo dicho para nuestro propósito [21].

* * *

[21] El empleo de los textos religiosos de los Clásicos chinos para probar el primitivo monoteísmo de sus habitantes es tan común en los historiadores del Celeste Imperio, que hoy día disonaría la defensa de la tesis contraria. La divergencia (como hemos visto, muy aguda) está en determinar el origen de esas creencias, que para unos son el resultado evolutivo de una religión animista y ancestral, mientras que para nosotros quedan como vestigios de un monoteísmo primitivo, tanto o más puro que el actual. Como síntesis de la opinión china (no cristiana) actual, bástenos citar las palabras con que uno de sus oráculos modernos, Liang Chi chao, expuso ante los estudiantes de la Universidad imperial de Pekín el resultado de sus largas investigaciones:

"Los chinos antiguos, les dijo, creyeron y se postraron reverentes ante el Cielo. Cuando se referían a Él pretendían expresar algo que se parece mucho al término *Creador* de las religiones occidentales. Un estudio concienzudo de los Libros Clásicos chinos nos viene a probar que para ellos el Cielo equivalía al Sér que da vida a los hombres y a las criaturas, y es fuente y origen de cuanto existe". (Cf. WIEGER, *Controversiae,* 1930, p. 12.)

En las páginas que preceden hemos procurado trazar a grandes rasgos la idea que de un Sér Supremo (Soberano de lo Alto y Cielo) nos revelan los hallazgos arqueológicos de la dinastía Shang, junto con los documentos literarios más antiguos de la nación. Como se ve, la concepción no es perfecta, ni mucho menos, ya que desde los comienzos vemos mezclarse al verdadero culto elementos politeístas perturbadores (culto a los antepasados, a los espíritus inferiores, etc.), que serán con él tiempo los causantes de la espantosa corrupción religiosa del culto popular. No seremos, pues, nosotros quienes defendamos con tesón el monoteísmo exento de impurezas profesado por aquellas gentes ni los que hablemos del Celeste Imperio como de la nación más privilegiada del mundo, digna en muchos aspectos religiosos de parangonarse con el mismo pueblo de Israel. Tales comparaciones (por lo demás, ya pasadas de moda) no tienen razón de ser y encuentran poquísimo apoyo en la verdadera Historia.

Con todo, es de justicia hacer resaltar que las concepciones religiosas del pueblo primitivo chino (y aquí nos concretamos a las que dicen relación más o menos directa con el culto del Supremo Señor) hacen honor a los hijos del Celeste Imperio y son tal vez superiores a las que cualquier otro de los grandes pueblos han logrado formar sin ayuda de la revelación. Ni la India, ni Persia, ni Grecia, ni mucho menos Roma, pueden presentarnos un conjunto de creencias en el que al Supremo Señor corresponda el puesto excelso y único que durante siglos se le reservó en el Celeste Imperio.

Si aun en aquellas épocas hubo un desacierto fatal, fué el querer privar al pueblo sencillo de la participación activa en los actos oficiales de la religión. La tendencia aparece ya clara en el umbral de las primeras dinastías. No se sabe a punto fijo a qué atribuir el fenómeno; hay quienes hablan de la formación de un potente grupo social, de una especie de casta sacerdotal y aristocrática parecida a la de los brahmanes en la India. Lo cierto es que el poder soberano cometió el gravísimo error de convertir, al menos con frecuencia, su doctrina teísta en feudo de los magnates y de la aristocracia. Aquel derecho por el que el emperador, en su indisputada calidad de Hijo del Cielo, se arrogaba el exclusivo privilegio de ofrecer sacrificios al Soberano de lo Alto, fué extendiéndose paulatinamente a otras ceremonias de la vida religiosa.

Con esto la masa del pueblo quedó excluída de la participación en los cultos al Soberano Señor y condenada a buscarse por sí misma sus divinidades. No tardó en hacerlo así, pues, tanto el instinto profundamente religioso de su alma,

como las calamidades que le afligían o las peticiones que se veía necesitado a hacer, exigían la presencia de seres sobrehumanos capaces de detener la furia de los elementos y doblegar las iras de los hombres. Pronto el viento, las nubes, el trueno, los cinco elementos y los principales planetas empezaron a tener sus respectivos nichos en el panteón popular. Era el primer gran eclipse del culto del Dios Supremo en China.

PRUDENCIO DAMBORIENA, S. J.

Seminario Regional de Suancheng. Anhuei, China.

Notas, textos y comentarios

La teología en tiempo de León XIII

Pocas materias tan aleccionadoras como el desarrollo del pensamiento teológico en un siglo en que las ideas sufrieron una evolución, o mejor una crisis, tan profunda. Por ello se saluda el libro reciente del P. Hocedez [1] con regocijo y se abre con curiosidad e interés. No es pequeña alabanza el afirmar que su lectura no defrauda y que al cerrar la obra se han columbrado los problemas más hondos de la agitada época, han desfilado en impresionante escuadrón los principales adalides de la titánica lucha que tuvieron que sobrellevar para no dejarse arrollar por la invasión siempre creciente de los principios materialistas y racionalistas, se han podido cotejar las tácticas de las principales escuelas y hasta se ha realizado una excursión por el inmenso campo de la teología, contemplando en una vista panorámica la situación real que ocupaban las fuerzas católicas al finalizar el período.

La impresión que deja el libro en el ánimo del lector es la misma que produce la reseña de las batallas.

Un ambiente de lucha caracteriza todo el período. No hubo, es verdad, jefes geniales. Pero hubo un vigía que dió una táctica providencial: apoyarse en el tomismo. Y al fin, no sólo se mantuvieron las posiciones iniciales, sino que se avanzó.

El problema, eje de la contienda, surgió amenazador en la conciencia de todos. Se trataba de analizar las relaciones de la ciencia y de la crítica con la teología. Cada avance de la ciencia suscitaba un nuevo conflicto en sus relaciones con la fe. Bien sabían los verdaderos fieles que no podía haber incompatibilidad entre los nuevos conocimientos con los que se enriquecía el mundo y la revelación cristiana. Y sin embargo muchos de los inventos parecían aparentemente derrumbar construcciones solidísimas cristianas.

Pronto se formaron dos tendencias en el campo católico, tendencias antagónicas, conservadora una, progresista la otra. Sus infiltraciones se sintieron en todo el campo de batalla.

Comenzó por manifestarse la doble táctica en el método mismo de conducir la batalla. Unos, como Batiffol y Vacan-

---

1 HOCEDEZ, EDGAR, S. I.: *Histoire de la théologie au XIX siècle.* T. 3e: *Le règne de León XIII* (1878-1903). (Museum Lessianum. Section théologique n. 45.)—L'Edition Universelle (Bruselas-París, 1947).

dard, se sentían en la necesidad de recurrir a armas nuevas, o al menos de adaptar las antiguas, mediante una búsqueda diligentísima por los riquísimos filones de la tradición. Eran los teólogos positivos. Otros, en cambio, Mazzella, Lahousse..., seguían confiando en el tradicional método escolástico, examinando directamente los problemas y procurando interpretar y aprovechar los férreos raciocinios de los antiguos filósofos.

Para entender el desenvolvimiento del pensamiento es necesario tener en cuenta un factor decisivo. Acababa de celebrarse el Concilio Vaticano, en el que se habían fijado las relaciones entre la fe y la filosofía. Todo concilio es un punto firme de arranque, porque supone la consolidación de lo anteriormente conquistado. Podían ya, sin preocuparse de esos problemas, lanzarse de nuevo sobre las posiciones más en peligro. El nuevo ataque se centró en torno al neocriticismo. Los representantes de la doble actitud, a que hemos aludido poco ha, comenzaron a pelear conforme a su táctica elegida. Los más avanzados quisieron iluminar los puntos más oscuros de la Sagrada Escritura con los fulgores mismos del avance científico. Los contrarios, conservadores, juzgaban tal proceder una profanación. Era querer controlar la inspiración divina con balbuceos humanos. La estructura y finalidad de la Iglesia fundada por Jesucristo agitó también profundamente los espíritus. La tensión y naturaleza del progreso dogmático puso enfrente a dos de los adalides más representativos: Newman y Franzelin. Las teorías de Hermann Schell fueron la cabeza de turco de una interminable serie de disputas. La división se reflejó hasta en el terreno político-social con la encarnizada lucha en torno al liberalismo político y a la cuestión social.

Tales luchas no fueron estériles. Brotó la luz en muchas cuestiones y se inició un franco progreso. Los puntos en que se avanzó más decididamente en este período fueron los siguientes:

1. *La apologética.*—Se había comenzado con una actitud de mera defensa contra la nueva mentalidad que iba infiltrándose. Se acabó atacando. Como consecuencia, la apologética fué tomando cuerpo hasta convertirse en una disciplina casi autónoma, con objeto propio y métodos particulares, desembocando en la definitiva elaboración de la teología fundamental y del tratado *De Ecclesia.*

2. *El método.*—Fué donde se notó más el avance, y el punto en que el ambiente filosófico de la época influyó más favorablemente en el campo teológico. Gracias al progreso siempre creciente de ciencias tan relacionadas con la teología como la exégesis y la patrística, y gracias también al espíritu crítico dominante en los sectores intelectuales, las pruebas escriturísticas ganan en precisión y rigor, los textos son examinados con mayor exactitud, se tiene mucho más en cuenta el contexto y las circunstancias históricas, con lo que se pe-

netra más profundamente en el sentido genuino de las fuentes teológicas.

3. *Nuevas ciencias.*—Se comenzó la elaboración más sistemática de disciplinas que se fueron desgajando ya maduras del árbol de la teología, como la teología bíblica, la teología patrística, la historia de los dogmas.

4. *Orientación más objetiva.*—Parte como reacción al exagerado racionalismo de Hermes y Günther, parte por influjo del ambiente realista y positivista del siglo del progreso material y de la experimentación, se fueron estudiando los problemas eclesiásticos con un sentido mayor de realidad, sin perderse en sinuosos conceptos metafísicos, dejándose de los agudos escarceos intelectuales, de que tanto gustó la escolástica decadente.

Por desgracia, no se efectuó el mismo progreso en lo más medular de la teología: en el dogma. Se les fué lo mejor de sus energías en combatir el racionalismo subjetivo, que, como funesta herencia del siglo de las luces, del deísmo y de la Enciclopedia, iba infestando la ciencia sagrada del siglo XIX. Es verdad que se dió la preferencia en la apologética a los argumentos internos, a mostrar cómo las aspiraciones íntimas del hombre quedaban plenamente saciadas, orillando las pruebas, tan brillantes como externas, que privaban antes. Pero eran esfuerzos realizados en la superficie, que no llegaban a conmover las entrañas del dogma. Con todo, hay que reconocer algún progreso, no tanto en virtud de sondeos directos, sino por repercusión indirecta: en cuanto que el avance en el método influyó necesariamente en la mayor penetración del mismo fondo. Mas puestos en este terreno, conviene observar que tampoco faltaron ocasiones en que se dió el fenómeno contrario: que precisamente el demasiado pulir la forma fué una rémora para el estudio del dogma, dado lo morosamente que se detenían en ella, como si estuvieran regodeándose con sus primores, convirtiéndose de este modo lo que debía haber sido escalón para un superior avance en meta y fin del trabajo.

Los temas que se agitaron fueron, sin embargo, bien trascendentales. Problemas en torno a la gracia santificante, la adopción divina y la predestinación, el análisis del acto de fe, la causalidad de los sacramentos. Pero el avance de la doctrina no correspondió a la importancia de las materias tratadas. Es que faltó el genio que supiera coordinar los elementos de solución que medrosos afloraban en el ajetreo de las disputas y dar con la fórmula precisa, certera, ansiada de todos. Se sacrificó demasiado el dogma a la apologética y a la historia.

No faltaron, con todo, en el cielo de la teología en tiempo de León XIII los astros que, sin ser de primera magnitud, dejaron un surco bien luminoso. Hocedez recorre los principales, agrupándolos por constelaciones de escuelas. No le seguiremos en la larga enumeración. Creemos que la criba del

tiempo irá eliminando un buen número. Está demasiado cercano el período leonino para poder dar un juicio definitivo del influjo de muchos de ellos. Además, por la mecanización actual del trabajo científico, se corre el peligro de ir acumulando, con febril ansia de ser completos, nombres y citas, como si se tratara de la guía de una profesión o de la producción estadística de objetos materiales en serie, sin atender al valor intrínseco de las obras.

En la mente del autor parece que descuellan el Cardenal Franzelin y Matías José Scheeben. Junto a ellos se puede colocar a Domingo Palmieri, Juan Vicente Heinrich y tal vez al original, discutido y fascinador Billot, por quien H. parece sentir cierta simpatía. Todavía se distinguen de modo muy particular Pesch, Hugon, Zigliara, Mazzella, Hulst, Schiffini y algunos más.

Queda encuadrada la acción del presente volumen dentro del pontificado de León XIII. Y con razón, a pesar de ser el Papa Pecci más humanista que teólogo. Porque espíritu moderno, diríamos curioso, con un fondo de sana inquietud y afanes de superación, estaba penetrado como pocos del papel importante que jugaba la ciencia, y la favoreció siempre con entusiasmo. Siguió atento, desde la atalaya del Vaticano, los movimientos de los grandes pensadores de la época y la evolución de las principales escuelas.

Sobre todo con su memorable Encíclica *Aeterni Patris*, en que proponía el retorno al tomismo como el antídoto más eficaz contra la infiltración del atomismo y cartesianismo y la desviación intelectual contemporánea, puso los jalones de una época nueva de mucha más unidad y cohesión teológicas y trazó la ruta que seguiría en los decenios siguientes la ciencia eclesiástica, a pesar de los brotes que por desgracia se notaron aquí y allá de un falso tomismo "instrumento de polémica entre los profesores católicos" y aun de la "estrechez e intransigencia del neotomismo francés".

León XIII, de este momento se convirtió en el verdadero director del movimiento teológico. Con sus iniciativas favoreció el avance en toda la línea, con sus "audaces" directivas "introdujo a los católicos por las vías del progreso social".

Todavía, a pesar de la extensión de esta nota, no hemos dicho nada de las luchas con el positivismo y el neocriticismo, de las relaciones con los teólogos protestantes, de los importantísimos congresos de los sabios católicos, de los moralistas, ascetas y místicos, de todo lo cual—y de mucho más—va informándonos el autor con gran exactitud y aun minuciosidad, a pesar del método sintético que ha escogido.

Ni es posible. Pretendíamos tan sólo mostrar algunos de los filones que más nos han cautivado, de entre los riquísimos que encierra este libro, en el que casi en cada página se van entrecruzando complejos problemas, corrientes ideológicas, nombres de teólogos de todo el mundo, en número demasiado grande para que el sabio profesor de Lovaina, a pesar de su

diligencia, haya podido asimilarlos en una síntesis completa y armoniosa.

No queremos meternos a corregir detalles, porque el mérito de esta obra—que lo tiene, y muy grande—no consiste en la perfección de cada uno de sus sillares, sino en haber sabido armonizar materiales tan dispares de proporciones tan grandiosas y bellas, desapareciendo en el conjunto, como insignificantes motas, los ligeros deslices.

Precisamente porque se refieren a la contextura general, queremos hacer dos observaciones.

El autor ha elaborado su síntesis y unificado la materia en torno a los mismos problemas teológicos, no alrededor de los grandes pensadores que fueron ajustando y perfeccionando los trascendentales temas teológicos. Es decir, ha ido recorriendo los tratados teológicos y viendo en cada uno de ellos las diversas sentencias que se dan, extrayendo aquellas que en el lapso del tiempo de León XIII fueron objeto de algún estudio o contienda especial.

Debido a este sistema no se aprecia suficientemente la trabazón interna que une a las diversas cuestiones, y menos aun se forma idea clara de la evolución seguida en toda la línea, al no verse su continuidad, sino tan sólo puntos aislados, en un abigarrado conjunto muy difícil de penetrar. Creemos que era más lógico seguir la técnica de los autores cronológicamente, y en torno a ellos agrupar los problemas tratados. Se hubiera visto mucho mejor la razón de la lucha, la técnica de cada escuela con sus principales características; en una palabra, se hubiera podido trazar la línea de las ondulaciones del pensamiento de los grandes teólogos y penetrar en lo más íntimo de la historia, que hubiera ganado mucho en trabazón y profundidad y no hubieran quedado diluídas las figuras por ese parcelamiento de los campos en que se movieron.

Se observa además mucha diferencia en el conocimiento, y, lo que es más grave, en la asimilación de autores según la nación a que pertenecen. No es que deseemos más nombres —ya hemos dicho que hay demasiados—, sino que se vea con más nitidez la importancia de cada uno en el conjunto, que se puedan seguir los hilos del influjo de cada tendencia en la formación de la contextura general del pensamiento. Lo más logrado en este aspecto es lo referente a los autores de lengua francesa, a algunos alemanes y a los que escribieron en Roma. Todos los demás quedan como desgajados del conjunto, como algo superañadido, que se podría suprimir sin que por eso sufriera nada la ilación de la historia. El autor recalca, y con razón, el carácter ecuménico de la teología del siglo XIX. Ahora bien, ¿en qué consistió esa ecumenicidad y el mutuo influjo que sin duda se dió entre ellos? Porque creemos que no se trata sólo de una ecumenicidad meramente material, sino que hubo un trasvase mundial de problemas y anhelos, trascendiendo la acción de los grandes teólogos más allá del estrecho límite de las fronteras nacionales.

Bien pocos son los teólogos españoles mencionados en la presente obra. Recordamos solamente los nombres de los apologistas populares Martínez Vigil, Llamas, Del Val, Juan Mir, Boya, Martínez Núñez, López Novoa, Wals; de los teólogos Ceferino González, Mendive, Murillo, Casajoana, Pensay, Carcagente, Casanova, Fernández García, Ferreres, Villada; de los sociólogos Cepeda, Orti y Lara, Vicente.

Sobran algunos y tal vez conviene añadir nombres como Norberto del Prado, Javier Caminero, Manuel García Gil, Marcelino Gutiérrez, Juan Muncunill. Pero a esto—repetimos—no damos gran importancia. Lo importante es que no aparece nuestra teología entroncada con las de las demás naciones y escuelas. Si por la falta de hombres bien formados y de centros eclesiásticos de altura—triste herencia de un desastroso siglo de revoluciones y sufrimientos para la Iglesia—nuestro influjo tuvo que ser muy limitado en la formación del pensamiento internacional y apenas traspasaron la frontera otras obras que las de Ceferino González y Casajoana, con todo hubiera sido muy interesante ver qué elementos extranjeros contribuyeron a la formación de nuestro pensamiento teológico y qué ligazón mutua había entre las diversas corrientes de la teología española.

IGNACIO IPARRAGUIRRE, S. I.

Reflexiones sobre los géneros literarios de la Escritura

Concluye el P. Colunga en este artículo[1] su estudio sobre los géneros literarios de la Sagrada Escritura.

Continuando sus consideraciones sobre la exégesis de los apóstoles, examina algunos pasajes, en que citan la Escritura en sentido acomodaticio, que más bien debiera llamarse sentido de analogía. Esta acomodación se funda unas veces en la analogía de los hechos o ideas, y otras en la sola analogía de las palabras.

Así, por ejemplo, la cita de Jeremías en S. Mateo (2,17s.) a propósito de la muerte de los inocentes, se funda en la semejanza de las dos situaciones, la descrita por Jeremías en los capítulos 30 y 31 y la contada por el Evangelista, que presenta la segunda como realización de la primera.

Más íntima es la relación entre el pasaje de Isaías sobre el siervo paciente (Is 53,4): "Pero él ha tomado sobre sí nuestros males, ha cargado con nuestros dolores", y la aplicación que S. Mateo (8,17) hace del texto a los milagros del Salvador, que curaba todo género de dolencias físicas. El profeta miraba en sus palabras al mismo Mesías y a su obra de salud universal y a esta obra se enderezaban precisamente los milagros de Jesucristo.

La descripción que el Señor hace de su misión en Mateo 10,34s. está calcada en Miqueas 7,5 y la analogía es solamente verbal, pues el pensamiento del profeta y el de Jesucristo son enteramente opuestos.

Notable es el texto de Isaías (6,9s.) aplicado por Jesucristo y los Apóstoles a la actitud de los judíos enfrente del Evangelio. La semejanza entre la predicación de Isaías y sus resultados y la de Cristo es manifiesta y por eso el Señor aplica a las turbas (Mt 13,13s.) las palabras del profeta: con más razón las aplica S. Juan (12,40) a los judíos de Jerusalén, y San Pablo a los de Roma (Act 28,26s.).

La cita de S. Mateo (13,35) del salmo 78,2, está sugerida por el vocablo "parábolas" del salmo; y las palabras de Isaías

---

[1] A. COLUNGA: *Los géneros literarios de la Sda. Escritura*: Ciencia Tomista 70 (1946) 4-36.

en 29,13 las aplica el Salvador a sus oyentes, cuyo estado espiritual era parecido al de los oyentes de Isaías.

En el discurso apocalíptico (Mt 24 y paral.) describe el Señor las calamidades de los postreros tiempos con expresiones tomadas de los profetas. Lo mismo hace S. Juan en el Apocalipsis.

La semejanza entre la situación de Dios, cuando Zacarías describe su ministerio de pastor de Israel estimado en el vil precio de treinta siclos, con la del Hijo de Dios, vendido en igual cantidad por los judíos, es bien clara, y autoriza la cita del evangelista S. Mateo en 27,9s.

Cosa parecida puede decirse del otro texto de Zacarías 13,7 citado por S. Mateo y del último versículo de Isaías traído por S. Marcos 9,46 para pintar la pena de los condenados.

Los tres cánticos que S. Lucas intercala en el Evangelio de la infancia, prueban cómo sus autores estaban nutridos de los SS. Libros.

En S. Juan no faltan citas en sentido acomodaticio. Tales son la del salmo 69,10 en 2,17; la del 41,10 en 13,18 y la del 35,9 que el Salvador aplica a los judíos en 15,25.

Entre los salmos mesiánicos suele ponerse el 22, que es un lejano prenuncio del siervo de Dios paciente descrito en Isaías 53. De este salmo tomó Jesús las palabras con que se queja a su Padre (Mt 27,46) y del salmo 31,6 las otras con que entrega su espíritu a Dios. "Todos estos pasajes, dice el Padre Colunga, no pueden tomarse por profecías propiamente dichas, como comprenderá quien lea atentamente el texto de donde se derivan; pero, *por la semejanza* de las situaciones del Salvador y del salmista o del personaje justo de que se trata, se adaptan maravillosamente para expresar los sentimientos de Jesús y para poner más de relieve la armonía del Antiguo y el Nuevo Testamento. Tal vez en algunos de éstos se deba aún admitir, más que una simple acomodación fundada en la analogía, la explicación de un sentido literal implícito en la letra del Antiguo Testamento."

En los Hechos hallamos este mismo uso de la Escritura. Así, S. Pedro (Act 1,20) aplica a Judas las palabras imprecatorias del salmo 69,26 y las del 109,8. De la misma manera cita S. Pablo (Act 13,416) las palabras de Habacuc (1,5), aplicándolas al misterio del Evangelio que él predicaba.

En los textos de Isaías 10,22s. y 1,9 que S. Pablo cita en la carta a los Romanos (9,27.28) pudiera verse un sentido típico, teniendo en cuenta que el fundamento formal de este sentido es la semejanza entre el tipo y el antitipo. En el capítulo 10 de dicha carta (v. 5-8) glosa las palabras con que Moisés (Deut 30) exhorta al pueblo a la observancia de la ley con una acomodación manifiesta y digna de notarse. No lo es menos la manera cómo el Apóstol, en el mismo capítulo (v. 14-21), aplica varios textos del Deuteronomio y de Isaías a los judíos y a los gentiles.

El capítulo 11, que trata de la reprobación de Israel, ofre-

ce también varios textos empleados en sentido acomodaticio. Tales son Reg 19,18, Deut 29,4, Is 29,10 y Ps 69,23s. Los textos que cita al fin del capítulo (Is 59,20; 27,9) contienen una idea mesiánica, aunque S. Pablo los interpreta en un sentido amplísimo.

Digna también de notarse es la cita de Deut 25,4 en 1 Cor 9,9, las del salmo 24,2 y Deut 28,49 en 14,21; así como las de Isaías 28,2 y las que en el capítulo 15 aduce a propósito de la resurrección de Cristo (Is 25,8; Os 13,14).

Hermosa es la cita de Is 54,1 en Gal 4,27, donde el Apóstol aplica las palabras del profeta a la Iglesia cristiana, figurada por Sara. Simple acomodación verbal es la del salmo 68,19 en Eph 4,8.

Entre las citas en sentido típico, no tan frecuentes en el N. T., trae el autor la que S. Mateo en 2,15 hace del texto de Oseas (2,1) "De Egipto llamé a mi hijo", y la de Daniel 9,27, en el capítulo 24,15, cuando Cristo predice "la abominación de la desolación".

El cordero pascual sacrificado (Ex 12,46) es para S. Juan (19,36) tipo y figura del cordero de Dios muerto en la cruz. Para explicar el otro texto que en esta misma ocasión cita S. Juan de Zacarías 12,10, acepta el P. Colunga la explicación de A. von Hoonacker. Las idolatrías antiguas del pueblo serían, según esta interpretación, el tipo de los ultrajes sufridos por Jesucristo, de los cuales la lanzada vino a ser el último.

San Pablo en 1 Cor 10 ve en la historia israelítica del desierto una figura (tipo) de lo que más tarde, en los tiempos mesiánicos, había de suceder al pueblo judío. De semejante manera en los dos hijos de Abraham, uno tenido de Agar y otro de Sara, ve figurados los dos testamentos.

Consideración aparte merecen los textos citados en la carta a los Hebreos, por el modo peculiar de introducir los textos escriturísticos. Para probar en el capítulo primero la excelencia de Cristo, ministro de la revelación nueva, aduce en primer lugar las palabras: "Tú eres mi Hijo, yo te he engendrado hoy", tomadas del salmo 2,7, que es mesiánico. En segundo lugar acude a la promesa davídica en 2 Sam 7,14, texto también mesiánico, pero sólo por razón del término a que se ordenaba la dinastía davídica.

La cita del Deut 22,43, que sólo se lee en el texto griego, es una adaptación de las palabras sagradas para expresar la fe del autor en la divinidad de Jesucristo. La del versículo 7, tomada del salmo 104,4, está hecha en sentido acomodaticio, fundada en la versión de los LXX. El texto que sigue, tomado del salmo mesiánico 45,7s, se adapta bien a expresar la soberanía del Mesías y sus dotes excelentes, y lo mismo se diga del v. 8.

Los vv. 10-12 tomados del salmo 102,26-29 se ordenan más que a probar, a expresar la fe del escritor y de sus destinatarios en la divinidad del Salvador. El texto último, v. 13, to-

mado del salmo 110,1, lo citan varias veces los Apóstoles como mesiánico para expresar la exaltación de Cristo después de la resurrección.

Volviendo otra vez el Apóstol a comparar a los ángeles con Cristo, cita el salmo 8,5-7, que no es mesiánico, tomando de aquí ocasión para hablar del abatimiento de Cristo en su pasión, con que mereció ser coronado de gloria, a pesar de lo cual no se avergüenza de llamar hermanos suyos a los hombres, como aparece en el salmo 22,23 y en Is 8,17s.

En el capítulo 3.°, comparando a Cristo con Moisés, cita las palabras del salmo 95,7-11, y a continuación, para probar la exaltación de Cristo como Sumo Sacerdote, aduce el salmo 2,7 y el 110,4, ambos mesiánicos.

En el capítulo 7 nos presenta el Apóstol a Melquisedec como tipo de Cristo por el modo con que la Escritura describe su persona.

A la excelencia del sacerdocio de Cristo sigue la de ser mediador de mejor testamento, y a este propósito cita un largo pasaje de Jeremías (31,31-34), indudablemente mesiánico.

En los capítulos 9 y 10 considera la organización del culto mesiánico, aludiendo al tabernáculo, a la alianza y a la expiación. Todo ello era tipo de lo presente. Cristo con su sangre produce una santificación perfecta, que no era capaz de producir la sangre de los animales, como lo prueba con las palabras del salmo 40,7-9. Esta santificación es la que predijo también Zacarías en 31,34, con cuya cita termina el Apóstol esta sección.

Concluye S. Pablo de lo dicho el grave castigo que espera a los que desprecian la sangre de Cristo y cita a este propósito Deut 32,35s; Is 26,20, y Hab 2,3-4.

El capítulo 11 contiene una serie de ejemplares de la fe sacados de la historia antigua.

De todo su trabajo concluye el autor: "cuán varia y cuán rica era aquella inteligencia de las Sagradas Escrituras que el Señor comunicó a sus discípulos".

SEVERIANO DEL PÁRAMO, S. J.

Bibliografía

LIBROS

CONCILIUM FLORENTINUM documenta et scriptores, editum consilio et impensis PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM. Series B, vol. 2, fasc. 1. Io. DE TORQUEMADA, O. P., *Apparatus super decretum florentinum unionis Graecorum*, ad fidem manuscriptorum edidit, introductione, notis, indicibus ornavit EMMANUEL CANDAL, S. I., in Pont. Inst. Orient. Stud. Professor (Roma, 1942) 29 × 24 cm., 214.

El Instituto Pontificio Oriental de Roma ha emprendido con gran acierto la obra meritísima de darnos la edición crítica del célebre Concilio de Florencia, el XVII de los Concilios Ecuménicos, celebrado del 1438 al 1445, con el objeto de lograr la tan ansiada unión de los Griegos.

Hasta el presente los teólogos dependían del texto que de este Concilio se halla en Harduin, S. I., *Conciliorum Collectio regia maxima*, t. 9; en Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, t. 31; en el *Bullarium Diplomatum et Privilegiorum Romanorum Pontificum Taurinense*, t. 5, y en el *Magnum Bullarium Romanum*, t. 1. De Concilio tan importante se sentía la necesidad de una edición perfecta, y tal es sin duda la que publican los ilustres Profesores del Instituto Pontificio Oriental.

Toda la colección está proyectada para ser comprendida en unos 10 volúmenes, de los cuales conocemos los ya publicados, los ultimados para la publicación, pero que en las actuales circunstancias, por falta de medios, esperan, o algún Mecenas que los patrocine, o climas más benignos en que puedan salir a luz, y los que se encuentran en período de efectiva preparación. Para informe de nuestros lectores los damos a conocer, y son los siguientes:

Publicados ya.—VOL. I. Serie A. Epistolae pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes: Pars I, De rebus ante Concilium Florentinum gestis, annis 1438-39, p. 168. Pars II, De rebus in Concilio Florentino gestis, annis 1438-39, p. 168. Pars III, De ultimis actis Concilii Florentini, annis 1440-45, et de rebus post Concilium gestis, annis, 1446-53, p. 196: Edidit GEORGIUS HOFMANN, S. I. VOL. II, Serie B. Fasc. I, Ioannes de Torquemada, O. P. Apparatus super Decretum Florentinum Unionis Graecorum: Edidit EMMANUEL CANDAL, S. I., p. 214. Fasc. II, Fantinus Valaresso, Archiepiscopus Cretensis, Libellus de ordine generalium Conciliorum et unione Florentina: Edidit BERNARDUS SCHULTZE, S. I., p. 185.

Preparados para la publicación.—VOL. I, Serie A, Appendix I. Textus armenus Bullae Unionis Armenorum: Edit. P. HEMAIAGH GHEDIGHIAN C. MECH. Appendix II. Textus arabigus Bullae Unionis Coptorum: Edit. STEPHANUS LATOR, S. I. VOL. III, Series A. Fasc. I, Fragmenta Protocolli, diaria privata, sermones: Edit. GEORGIUS HOFMANN, S. I. Fasc. II, Acta Camerae Apostolicae et Civitatum Venetiarum, Ferrariae, Florentiae, Ianuae, de Conc. Florentino: Edit. G. HOFMANN, S. I. VOL. IV, Series B. Fasc. I, Andreas de Escobar, O. S. B. Episcopus Megarensis, Tractatus de Graecis

errantibus. Fasc. II, Ioannes Leo, O. P. Episcopus Larinensis, De visione beata: Edit. EMMANUEL CANDAL, S. I.

En preparación aún no ultimada.—VOL. IV, Series B, Fasc. III, Ioannes de Torquemada, O. P. Synodalis oratio de Primatu (1439): Edit. EMMANUEL CANDAL, S. I. VOL. V, Series A, Fasc. I, Epistolae, Sermones, aliaque Acta orientalia: Edit. STEPHANUS LATOR, S. I., IOANNES SIMÓN, S. I., GEORGIUS HOFMANN, S. I. Fasc. II, Sermones Isidori Kioviensis: Edit. FRIDERICUS TAILLIEZ, S. I., Fasc. III, Documenta slavica: Edit. IOSEPH OLSR, S. I VOL. VI, Series B, Andreas de Santacruce, Historia latina Concilii Florentini: Edit. G. HOFMANN, S. I. VOL. VII, Series B, Silvester Syropulos, Historia graeca Conc. Florentini: Edit. VITALIANUS LAURENT, A. A.

Por estos datos pueden ver nuestros lectores la importancia de esta edición para todos los centros dedicados a estudios teológicos, canónicos e históricos, principalmente, en cuyas Bibliotecas no debiera faltar.

El fascículo I del volumen II, que tenemos a la vista, va precedido de una erudita introducción histórica, en la que, a la vez que se anota cuidadosamente la bibliografía relativa al asunto, se expone con diligencia cuál fué la preparación de Torquemada antes del Concilio, su labor en el mismo Concilio, significación histórica del *Apparatus* de Torquemada, que se edita, y valor teológico de este trabajo. De este estudio resulta indirectamente una semblanza bastante completa del Cardenal Torquemada, de gran utilidad para los cultivadores de la Historia de la Teología.

La introducción se termina con la razón de la presente edición crítica. Después de mencionar la primera edición del *Apparatus*, hecha en Venecia el año 1561, como Apéndice a la *Summa de Ecclesia*, del mismo Torquemada, el P. Candal observa que dista bastante de ser perfecta. Examina y describe los cuatro Códices en que se encuentra el *Apparatus;* los dos Vaticanos latinos 4.165 y 2.580, el Marciano latino 2.320 y el Oratoriano latino 223, decidiendo sus preferencias por el Vaticano 4.165, el más perfecto y acabado de los cuatro. Las variantes de los otros tres Códices van en el aparato crítico. Un otro códice, *Patavino*, del que da noticia Quétif-Echard, no se ha podido hallar, por más diligencias que se han hecho. Por lo que opina el P. Candal que es otro nombre con el que se designa el códice *Marciano*, ya mencionado, y del que parece haberse hecho la edición de Venecia.

Hemos hecho la precedente descripción a fin de que el lector advierta la diligencia crítica con que se hace la Colección de documentos relativos al Concilio de Florencia, que editan los Profesores del Instituto Oriental. Esta idea se completa con la observación de que el texto va impreso nítida y elegantemente en papel excelente y con notas en las que, además de la cuidadosa cita referida a las colecciones usuales de las fuentes a que alude Torquemada, se da también con frecuencia una sobria bibliografía de trabajos de erudición relativos al personaje o asunto particular de que trata Torquemada. En estas notas, además de la referencia a la doble serie de Migne, hubiera estado bien citar las ediciones críticas patrísticas del *Corpus Berolinense* y el *Corpus Vindobonense*, y en las citas de Concilios, además de Mansi, tan incorrecta, sería conveniente citar la Colección de Harduin.

Termina la edición con un cuadro sinóptico general de la obra de Torquemada y con cinco preciosos índices: 1, Histórico-teológico; 2, Escriturístico; 3, De autores eclesiásticos y profanos citados por Torquemada: *a*) SS. Padres y Doctores, *b*) Concilios, *c*) Pontífices Romanos, *d*) Escritores eclesiásticos, *e*) Decreto de Graciano (la fuente más usada por Torquemada), *f*) Decretales, *g*) Derecho civil, *h*) Autores profanos; 4, Indice onomástico; 5, Indice general.

Después de esta detallada descripción ya no nos queda más que re-

petir la recomendación que hicimos más arriba, a saber: que esta edición del Concilio Florentino no puede faltar en ninguna Biblioteca o Centro que se interesen por los estudios teológicos, canónicos e históricos, no sólo eclesiásticos, sino también extraeclesiásticos.

J. SALAVERRI, S. I.

LEVIE, JEAN, *Sous les yeux de l'Incroyant*, Museum Lessianum, Desclée de Brouwer (Bruxelles, 1946) 302.

Estamos ante una obra de valor en la que se amalgaman la comprensión y erudición del sabio, con un ferviente corazon de apóstol y con la experiencia de quien ha palpado los problemas que discute. Subyuga de tal manera la sinceridad en proponerlos, que no suelta uno fácilmente el libro de las manos, ni se contenta con una sola leída. Vuelve uno sobre él, ganoso de explotar nuevos tesoros de verdad y experiencia en esa riquísima mina.

Este libro se escribió solo. Se lo encontró hecho casi sin pensar el docto profesor de Sagrada Escritura de Lovaina. El mismo nos cuenta (p. 7-8) cómo solía tomar apuntes de las dificultades, experiencias y soluciones que se le ofrecían en torno al problema de la fe. Juntos podían formar un libro, cuyo título *Sous les yeux de l'Incroyant* se lo imponía la misma materia. Conviene tener en cuenta esta génesis del libro ,ya que en sus dos últimas partes aun una simple lectura aprecia su carácter compuesto.

Tres partes tiene el libro. La *primera*, titulada "Sinceridad intelectual y sumisión de fe", asienta como principio que para creer hay que pensar bien: "*bien penser pour croire*". Lo opuesto a esta franca posición sería dar la impresión de que para creer hemos de condescender algo con la insinceridad intelectual. Muy al contrario con la sinceridad de la fe, percibimos el *objeto* en toda su plenitud, tal cual es. Sólo el conjunto de los argumentos y no una apologética parcial puede conducir a la convicción. Ha de ser cada vez mayor la conexión entre Apologética y Teología (p. 29); como que ambas han de tener como centro la divinidad de Cristo. Aparte de esta percepción del objeto, ha de adaptarse *el sujeto* a él para que se penetre e impregne totalmente. En la Apologética tradicional se ha omitido muchas veces considerar el papel del sujeto, a quien se le ha de presentar la obra de Cristo.

Pero necesitamos además un segundo principio: "*croire pour bien penser*". Ve el autor que la sola enunciación de este principio puede dar lugar a falsas interpretaciones, y él mismo nos sale al paso: "il ne s'agit pas ici de "croire" pour être à même de comprendre... il s'agit de "comprendre" d'une manière qui ne ferme pas l'accès à la foi, qui soit accueillante envers la foi". El cristianismo integral tiene que ser tal que equilibre perfectamente la razón y la fe (p. 24).

Hace luego el autor un bello examen psicológico sobre las dudas en materia de fe y su forma de superarlas en tres etapas; la tercera es ya esencialmente sobrenatural: "elle [la inteligencia] accepte de se renoncer pour se dépasser, pour s'élever au-dessus d'elle-même; elle consent à ce sacrifice, non pas pour se mutiler... mais pour s'enrichir de la richesse même de Dieu. Elle comprend qu'en tant qu'intelligence, de par les lois mêmes de son intelligence... elle doit accepter de croire. La sincérité de l'intelligence s'achève dans la sincérité de la foi" (p. 72).

Advierte el autor cómo el fiel y el incrédulo están situados en una posición tan distinta, que no pueden ponerse de acuerdo en la inter-

pretación de unos mismos hechos, y cómo para el segundo los argumentos puramente históricos serán subjetivamente deficientes: ¿Es que vamos a sustituir, se dirá, el hecho particular, contingente, exterior, de un milagro, como principio de mi luz intelectual, al principio natural de luz que es mi inteligencia misma? El acto aislado de constatación de un milagro, puesto por mi razón, ¿aparecerá tan luminoso que sea capaz de hacerme renunciar definitivamente a la fuerza misma de la luz que lo ha producido? ¿Un momento de la actividad de mi razón tendría el derecho de vincular para siempre mi misma razón? (p. 88). Según estos principios que el P. Levie parece probar, sólo viviendo la fe superará un incrédulo las dificultades y se posesionará plenamente de la verdad.

La *segunda* parte del libro habla de la actitud que debe tener el creyente ante el incrédulo; se titula "Pensée incroyante et pensée chrétienne". No se presta la materia a un desarrollo tan profundo, pero en cambio abundan las sugerencias prácticas sobre el respeto cristiano al adversario, y sobre lo que pudiéramos llamar educación y fortificación de la fe en los creyentes, y preparación moral a la fe con un "grand courage qu'est la confiance dans les raisons morales de croire". El P. Levie, escriturario, quiere aplicar también sus principios a las relaciones que deben existir entre la exégesis católica y la protestante, y hace un largo "excursus" para estudiar los jalones en la defección de Loisy.

La *tercera* parte lleva por título "Vérités divines et étroitesses humaines". Las verdades divinas son las que tienen una seguridad doctrinal como apoyadas en la revelación divina, en el respeto a una tradición que nos viene de Cristo y a la autoridad que proviene de Dios, las que exaltan y dan la primacía al elemento religioso, ya que el deber religioso debe estar sobre todos los otros deberes profanos, que son en el cristianismo elevados a un rango mucho más elevado.

A estas verdades divinas se oponen innumerables estrecheces humanas, que llamamos agnosticismo, racionalismo, positivismo, anarquismo, etc.

El *epílogo final* resume brillantemente su tesis (p. 300): no un Cristo a medias, sino el Cristo total es el que hemos de aceptar; el de Nicea y Calcedidonia, el de la piedad católica de un Ignacio de Antioquía, de un Agustín, de Francisco de Asís, de los santos del siglo XVI, como de los grandes cristianos de nuestro siglo. Sólo el Cristo real, el total, ha de ser adorado y amado ayer, como hoy y como siempre.

El autor confiesa que no ha hecho una apologética, sino un examen de conciencia, que al par que nos pone en guardia contra las caricaturas de la doctrina de Cristo, nos llena de santo orgullo por la sublime fe que profesamos.

Nada más fácil que hallar ligeros detalles o inexactos o menos precisos en un libro que no quiere ocultar la genuina pasión con que se escribe.

Ciertas frases de toda la obra (particularmente, p. 18-19) pudieran indicar, no menosprecio, sino un menor aprecio del que debe tener todo teólogo de la apologética tradicional. Tanto se nos habla de su insuficiencia *real*—confesamos, no obstante, que la vana ilusión de una apologética racional que constriña y fuerce a creer está llamada a fracasar—, que llega uno a preguntarse si habrá que dar un viraje completo en las mismas aulas. Conviniera dejar más claro el papel de la apologética tradicional, aun a pesar de su insuficiencia práctica para llegar por ella a la fe. Pero ¿es que llegaríamos inmediatamente a la fe con la sola exposición del cristianismo integral?

Cierto que no podemos aducir contra el P. Levie los textos conciliares del Vaticano (Denz. 1790, 1812), pues no duda del valor demostrativo de los criterios externos de la revelación; pero en el análisis de los

postulados que supone el método tradicional queda éste algo malparado (p. 19. 20. 39).

Parece además suponer el P. Levie que la apologética tradicional no llegará nunca al cristianismo integral. ¿Por qué? No me detengo yo en el criterio externo (milagro, profecía), sino que por su medio llego, *mediatamente*, claro está, al pleno cristianismo

El análisis del acto de fe da lugar además a frases que conviniera matizar: "Ce n'est pas un moment de l'activité de ma raison qui s'arroge le droit de vinculer à tout jamais ma raison elle-même" (p. 88 y 97). Se pide a la inteligencia "de se renoncer pour se dépasser... pour s'enrichir de la richesse de Dieu" y otras muchas frases que pudieran espigarse. Comprendemos, de todas formas, que en la mente del autor muchas consideraciones tienen un valor sólo relativo, ya que su tendencia a aproximarse al incrédulo le hace a veces ponerse en el punto de vista del no creyente.

Se palpa en todo el libro esa inquietud actual por dar nueva vida a la Teología, por descender de los argumentos áridos y abstractos y del concepto matemático de prueba al problema religioso tal y como se presenta en realidad, por solidarizar Apologética y Dogma. Las ventajas e inconvenientes están a la vista de todos. Y no siempre es fácil guardar un justo medio en la apreciación.

Estos y otros ligeros lunares o puntos discutidos que pudiéramos hallar, y la importancia misma del tema emprendido, nos indican que el libro, más que simples recensiones, necesitaría un amplio comentario y discusión de varios especialistas, que volviesen de nuevo sobre el argumento, siempre con la misma amplitud de miras y fervoroso entusiasmo con que lo ha tratado el autor.

FÉLIX PUZO, S. I.

PELLEGRINO, MICHELE, *Studi su l'antica apologetica*.—Edizioni di "Storia e Letteratura" (Roma, 1947) X-210.

Miguel Pellegrino presenta cuatro estudios monográficos en orden a una futura historia de la apologética. No podía haber elegido mejor camino. A juzgar por las muestras que ofrece, bloques labrados a perfección, va a lograr el autor levantar un edificio excelente y magnífico.

El primer tema vence con mucho a los demás en importancia. Va a la esencia del método de los antiguos apologistas. Ubaldi había lanzado la idea, tan audaz como sugestiva, de que el fin pretendido por los escritores griegos del siglo II no era el de defender el cristianismo, sino el de propagarlo en el mundo pagano. No eran apologistas, sino propagandistas. Su táctica, no la de levantar parapetos, sino la de salir a atacar al enemigo.

Pellegrino analiza esta opinión con detalle, a veces nimio, para concluir que, aunque es verdad que el elemento propagandístico ocupaba un puesto importante en S. Justino, Atenágoras, Taziano, Arístides, Teófilo de Antioquía, el motivo casi siempre decisivo para coger la pluma fué el de defensa propia.

En el segundo trabajo estudia palmo a palmo la Súplica de Atenágoras, sus ideas, el método de composición, los autores en que se inspira. El tercero lo dedica a S. Cipriano, apologeta, y en el último presenta a Minucio como fuente importante y decisiva de Lactancio.

Nuestro autor se revela en estos estudios diligente investigador, sagaz escudriñador de los documentos, profundo conocedor de las fuentes primitivas.

I. I.

REDONDO, B., S. I., *La ruta de la dicha.*—Imprenta Valcayo, Aguila (La Habana, sin fecha) 186.

Parece el título de una novelita y es el de un compendio de Apologética. Y no está mal puesto, porque aquí se nos enseña la ruta de Dios, la de la Iglesia de Cristo, la de la eterna felicidad. Es una Apologética popular y dialogada, concisa, breve, clarísima y de una lógica contundente. En la primera parte se demuestra la imposibilidad de que este mundo material sea eterno y se exponen los conceptos fundamentales de Teodicea sobre Dios inmutable, eterno, infinito, creador. En la segunda se prueba victoriosamente que Jesucristo es Dios y que en consecuencia hay que someterse a él y hacerse cristiano. Y en la tercera se estudia la Iglesia de Cristo, demostrando que no es otra que la Católica Romana, y que Cristo obligó a todos los hombres a pertenecer a ella cuando la conozcan.

G. V.

ALVAREZ DE LINERA, ANTONIO, *El problema de la certeza en Newman.*—Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid, 1946) 232.

Empresa difícil escribir algo nuevo sobre temas epistemológicos, y más difícil tratándose de Newman, acerca del que tanto se ha disputado y cuyos principios dialécticos escaparán siempre a las redes sistematizadoras de los científicos. La lógica de Newman, especialmente la de la fe, fué evolucionando al compás de sus creencias, de sus lecturas y de su propia maduración psicológica; por otra parte, su falta de formación estrictamente filosófica, y tal vez algo de voluntad deliberada, le impidió encuadrar sus principios dentro de encasillados geométricos. Todo esto da a la obra de Alvarez de Linera un valor doblemente meritorio.

Ha sido un acierto el estudiar, según advierte el autor, el problema criteriológico newmaniano a la luz del hecho de su conversión y aislado en lo posible de sus restantes posiciones filosóficas; acierto avalorado por la distinción neta que establece entre las primeras concepciones del teólogo anglicano, tales cuales aparecen en sus *Parochial and plain sermons* y en sus *University sermons*, de orientación fideísta, y las ideas ya ortodoxas, ligeramente matizadas de cierto antiintelectualismo, ofrecidas en su *Grammar of asent*. Da interés a la primera parte la rica antología de textos, que ha espigado el autor a lo largo de los sermones de Newman para poner de manifiesto las tendencias agnosticistas, fideístas e irracionalistas del predicador de Oxford.

Procura Alvarez de Linera aclarar los conceptos del Cardenal sobre el asentimiento, en contraposición a la inferencia, sobre el proceso apologético, a base de la propia conciencia, inmune, sin embargo, de filosofía inmanentista; sobre el mecanismo de las probabilidades convergentes, que en la mente de Newman y en realidad contiene la fuerza de una prueba con todos los derechos de la verdadera certeza en su sentido más riguroso, y finalmente sobre esa facultad especial denunciada por Newman como básica para nuestros conocimientos, el *illative sense*, de caracterización difícil, pero que ilustra muy atinadamente el autor con la aclaración del *sentido moral* y el significado intelectualista, aunque impropio, dado a la palabra *amor* en el vocabulario dialéctico del Cardenal inglés.

Con el interesante cotejo de textos newmanianos presentados y el certero análisis de los conceptos más oscuros creemos que ha logrado Alvarez de Linera no sólo exhibir una buena maqueta de la criteriología

de Newman respecto a los fundamentos de la fe, sino, lo que es más difícil, dar a las explicaciones filosófico-apologéticas del Cardenal su verdadero sentido, mucho más racional de lo que con frecuencia se supone, ya que encierra bajo sus frases, tal vez inexactas y muchas veces desordenadas y oscuras, una vitalidad lógica perfecta.

Junto a estos indudables méritos poco significa la inexactitud de algún *excursus* como el referente a la pérdida de la fe (p. 67-68, nota), cuya doctrina contradice en parte al sentir común de los teólogos. En el caso de Newman anglicano no hubo pecado, porque tampoco se dió *pérdida de la fe*, actitud moral completamente diversa de la *permanencia en la herejía*. Tal vez el último capítulo de la obra pudiera aparecer menos maduro en su aspecto teológico. No siempre se mantiene tan clara la diversidad entre *juicio de credibilidad* y *asentimiento de fe*, cuya distinción hace notar el mismo autor en orden a ciertas explicaciones subsidiarias. El papel del *pius credulitatis affectus* permanece un tanto oscuro, en parte por la cita de textos procedentes de concepciones muy diversas y algunas poco sólidas, como la de Rousselot.

En la noción de certeza moral, "tradicional y comúnmente admitida" (p. 227, nota), recuerda únicamente el sentido de ésta en su concepto práctico, pero impropio, olvidando la definición especulativa, más rigurosa, propuesta por los lógicos a base no de su firmeza o infalibilidad, sino del carácter de las leyes en que se funda, llamadas morales, en oposición a las de la naturaleza física o a las de la esencia conceptual. Es la noción más tradicional, aun cuando al presente tienda a ceder el paso a otras, como la expresada en la nota de Tanquerey, ninguna de las cuales, sin embargo, se confunde con "una gran probabilidad".

En resumen, puede gloriarse el autor de haber ofrecido a la cultura española una aportación interesante para la historia de la crítica apologética, presentando una idea exacta y clara del sistema gnoseológico del converso de Littlemore, a pesar de las dificultades inherentes al tema.

F. DE B. VIZMANOS, S. J.

PARENTE, PETRUS, *De Deo Uno et Trino*. Editio altera (Collectio Theologica Romana ad usum seminariorum, vol. 2).—Marietti (Turín, 1946) 332. lir. 300.

El conocido y ampliamente apreciado Mgr. Parente ha insertado, sin grandes cambios, en la reciente Collectio Theologica Romana los dos tratados *De Deo Uno y de Deo Trino*, que había publicado separados siete años antes.

El empeño en exponer y seguir la doctrina del Doctor Angélico da al texto un decidido carácter tomista, aunque en varios puntos importantes no vacile el autor en situarse en un plano distinto del en que se coloca la generalidad de la llamada escuela tomista, sin identificarse por ello con ninguna de las otras grandes escuelas católicas. Señal inequívoca de la personalidad de Mgr. Parente es este pensar por cuenta propia los problemas y tratar de darles soluciones más perfectas. Aun disintiendo de las que presenta, por ejemplo, al problema de la ciencia de Dios y de la predestinación, vemos con simpatía el noble esfuerzo intelectual reflejado en estas páginas. Ese mismo eclecticismo disculpa el que la exposición histórica de los sistemas contenga algunas imprecisiones.

Con razón concede el autor un puesto de honor a la doctrina de la Sagrada Escritura y de los Santos Padres. Pero quizás ayudase más al alumno el que partes del texto, como *De essentia Dei iuxta revelatio-*

nem (p. 86-101) y *De existentia dogmatis SS. Trinitatis* (p. 201-242), se propusieran también en forma de tesis, advertencia que desearíamos extender a otros puntos tratados en el libro; por ejemplo, *De Praedestinatione* (p. 167-189).

A la solidez de la doctrina une el presente volumen notables ventajas que lo hacen muy indicado para servir de texto en los centros a los que va destinado. Ayudan a la claridad el estilo sencillo y digno, los frecuentes esquemas y los resúmenes, junto con la bien estudiada y esmerada presentación tipográfica. La bibliografía reciente demuestra que el autor sigue con interés el movimiento teológico y ofrece ocasión a profesor y discípulos de adentrarse en los problemas concisamente desarrollados o tal vez sólo insinuados.

J. SOLANO, S. I.

GARCÍA CASTRO, MANUEL, *El Dogma de la Asunción*. Estudio histórico-teológico de la creencia asuncionista. Prólogo del M. I. Sr. D. Eloíno Nácar. Escelicer, S. L. (Madrid, 1947) 171.

En un bello librito de 160 páginas nos ha presentado el Sr. Castro un resumen claro y elegante de la doctrina asuncionista, con todos los problemas que en sí encierra. Nos gusta particularmente la claridad con que sabe exponer los diversos aspectos de esta doctrina, al mismo tiempo que evita la monotonía, entrelazando los argumentos litúrgicos con los homiléticos y los del arte con los testimonios de la tradición.

Aceptamos plenamente cuanto dice del hecho de la muerte de la Virgen, si bien las circunstancias o manera del mismo sería de desear hubieran quedado más en su punto. Porque al lector le producirá la impresión de que con la misma certeza hay que sostener la muerte de la Virgen que el modo o causas de la misma. Por esto habríamos deseado que el autor en estos casos hubiera especificado más el valor de sus aserciones. Otras menudencias, propias de una obra de vulgarización, en la que no hay que exigir la precisión meticulosa de un especialista, son de menor importancia y pasarán fácilmente desapercibidas, cual insignificantes florecillas silvestres en medio de un elegante ramo de flores.

No creemos, sin embargo, haya de quedar en silencio la impresión tan desfavorable que el prólogo ha causado no ya a nosotros personalmente, sino en general, como se ha podido comprobar por diversas críticas. No es del autor, pero éste se hace eco de él (o el prólogo formula la tesis que el autor ha aplicado a un caso particular) y parece aceptar plenamente su contenido. El libro habría ganado mucho sin semejante presentación, que parece un borrón en la misma portada.

IGNACIO CARRIÓ.

MANOIR DE JUAYE, HUBERT DU, S. J., *Dogme et Spiritualité chez Saint Cyrille d'Alexandrie* ("Etudes de Théologie et d'Histoire de la Spiritualité", II).—J. Vrin. París, 1944.

Con grande entusiasmo ha sido recibido el presente libro del P. De Manoir, pues desde que en el *Dictionnaire de Théologie Catholique* aparecieron los artículos *Cyrille y Nestoire*, de tendencias un tanto sospechosas o, ciertamente, poco ajustadas a la realidad histórica, era requerida entre los teólogos una reivindicación del Héroe de Efeso, y parecía que había de aparecer en la misma lengua en que había sido tan injusta-

mente juzgado. Es verdad que ya a raíz del Centenario de Efeso se escribieron diversos artículos en revistas, que hacían sobresalir la figura de S. Cirilo al mismo tiempo que criticaban acremente la posición tomada por Amann al defender a Nestorio (recordemos, por ejemplo, sin salir de España, los artículos publicados por los PP. Quera, Puig de la Bellacasa y Francisco Segarra, S. J., en *Analecta Sacra Tarraconensia*. VII [1931]), y el conjunto de todos ellos podía muy bien dar por resultado una monografía magnífica en favor del campeón de la fe; pero parecía que era menester una monografía más acabada y perfecta y, a ser posible, escrita en la misma lengua en que se había tan injustamente juzgado la actuación del Defensor de la Maternidad divina de la Virgen.

Esto ha llevado a cabo el P. Manoir, y no lamentamos la tardanza en aparecer la defensa del Santo, cuando ella ha contribuído a perfeccionar una obra que necesitaba mucho estudio y detenido examen de las obras del Santo Doctor. Ahora tenemos ya una valiosa síntesis de la doctrina y espiritualidad del Doctor Alejandrino. Un mérito particular del P. Manoir ha sido el presentarnos el verdadero carácter del Santo, tan desfigurado por otros autores. San Cirilo no aparece aquí el "integrista intransigente" en el sentido abusivo de la frase, sino el paladín de la fe católica y defensor infatigable de la maternidad divina de la Virgen. Pero además se nos muestra Cirilo el varón espiritual. Ya ha sido siempre célebre la pneumatología de San Cirilo; y sus explicaciones sobre la gracia y sus efectos, sobre la vida sobrenatural, la divinización del cristiano, etc., constituyen un fondo de doctrina, que todos los teólogos han aprovechado en los respectivos tratados.

El P. Manoir ha sistematizado esta doctrina espiritual de San Cirilo dividiendo su libro en cinco partes, que corresponden a otros tantos capítulos básicos de la espiritualidad dogmática (digámoslo así) del Doctor Alejandrino, y que además responden admirablemente al gusto de las corrientes de espiritualidad modernas.

El principio de la vida espiritual es *el conocimiento de Dios*, y este ha de ser el primer punto o el fundamento de la doctrina de S. Cirilo, el cual ve a Dios no sólo en sí mismo (existencia, conocimiento, demostración, atributos...), sino que lo contempla relacionado con las criaturas, las cuales son una *imagen de Dios*. Esta idea es céntrica en el Santo. La *imagen de Dios* se ha de conservar en las criaturas, y si éstas la pierden será necesaria la venida de un Redentor, que restituya esta imagen borrada. De aquí el lugar que Cristo ocupa en la Teología y Espiritualidad de S. Cirilo, que se puede afirmar es *Cristocéntrica*. De ello se ocupa la segunda parte del libro. El P. Manoir comienza con un estudio muy acabado sobre la terminología de S. Cirilo. Sabido es que se le tachó de monofisita al querer rebatir la herejía de Apolinar, pero se debió la acusación a la mala inteligencia de su terminología, algo imprecisa en algunos puntos por no prevenir los errores monofisitas. Fijada la terminología se examinan los problemas que la unicidad de Cristo con la dualidad de naturalezas plantean al teólogo. A San Cirilo es en extremo agradable *la comunicación de idiomas* al propio tiempo que el examen de la psicología de Cristo. Por esto se preocupa con frecuencia del problema de la ciencia de Cristo, de sus adelantos o progresos, de su don profético, del significado de las preguntas que hacía, etc. En todas las respuestas del Santo Doctor campea una tendencia única: afirmar la divinidad de Cristo, divinidad que prueba por las Escrituras, la Tradición y demás argumentos de que solemos aún hoy día valernos. De estos principios: divinidad, unicidad de persona, dualidad de naturaleza, en Cristo, deriva el Cristocentrismo de la vida Cristiana. Porque si el conocimiento y amor de Dios ha de ser el principio de la vida espiritual,

como quiera que Cristo es Dios humanado, este conocimiento de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo y el amor hacia ellos dependerá del conocimiento y amor que se tenga del Verbo que se ha hecho hombre. Por ello el P. Manoir señala principalmente como primeras consecuencias la imitación de Cristo, la unión con Cristo-Modelo, con Cristo-Rey, con Cristo-Salvador, unión a la Pasión y muerte de Cristo, y a su Resurrección y Ascensión. Luego expone cómo el cristiano es hermano de Cristo. Más aún, Cristo es la vida del cristiano, principalmente considerado en la Eucaristía. La doctrina de la presencia real es maravillosa en San Cirilo, quien además estudia el aspecto de *Sacrificio* de Cristo y la participación que hemos de tener en el sacrificio, para que también la tengamos en la inmortalidad celeste.

La tercera parte se ocupa de la parte que corresponde al Espíritu Santo y a la Virgen en la vida cristiana. Estudiada la divinidad del Espíritu Santo y su procedencia del Padre y del Hijo, se investigan sus relaciones con los hombres, o, como suele llamarse actualmente, la inhabitación del Espíritu Santo en las almas. Bastará transcribir los titulares para hacerse cargo del contenido: el Espíritu Santo en la Iglesia, en las almas de los fieles, su inhabitación. La santificación es obra de la Santísima Trinidad; nada de operación propia (exclusiva) del Espíritu Santo; nada de unión propia (exclusiva) del Espíritu Santo; su consustancialidad con el Padre y el Hijo; el Espíritu, virtud santificadora; actividad del Espíritu Santo en el alma. "El Espíritu Santo—concluye el P. Manoir—es el término y como resumen de la Trinidad. El Espíritu Santo habita en las almas de los fieles, y en ellas instalará el Espíritu filial, que hace exclamar: *Abba, Padre*, espíritu de respeto, de confianza y de amor hacia el Padre, que está en los cielos. Al mismo tiempo infundirá en el alma un espíritu paternal y apostólico, aquél que nos hace perfectos, como nuestro Padre celestial es perfecto, un espíritu de generación (paternidad) espiritual, que nos hace decir con S. Pablo: "Hijos míos, los que yo engendro de nuevo hasta que se forme en vosotros Cristo", aquel espíritu que debe animar al Obispo en su Iglesia, y el que debe animar la Iglesia misma, verdadera madre, ella que nutre a los buenos y a los malos y que engendra las almas a la vida espiritual por el Bautismo" (p. 255).

La Mariología de S. Cirilo es rica en elementos dogmáticos. Como era de esperar del defensor de la divina Maternidad, es esta prerrogativa el principio y la clave de todos los privilegios marianos. Por lo demás, abarca también el Santo Doctor los dogmas de la virginidad, Inmaculada Concepción, etc.

En estos últimos tiempos se ha insistido mucho en la idea del Cuerpo Místico, doctrina que ha querido fijar el Sumo Pontífice actual para evitar los errores a que se prestaba por su misma dificultad intrínseca. San Cirilo, sin formular su doctrina, tiene un verdadero tratado de esta materia, tan interesante y fecunda en espiritualidad. Nos la pone de relieve el P. Manoir al sistematizarla en la cuarta parte de su obra, que divide en tres capítulos: La Iglesia, organismo viviente; la Iglesia, organización; El Primado Romano. En su estudio sistemático hace resaltar el autor cómo S. Cirilo sostiene una doctrina netamente ortodoxa en todos estos puntos tan delicados de la Teología cristiana, al mismo tiempo que él la "eleva al más alto grado de perfección a que llegó en la Iglesia de Oriente" (p. 313). Con todo, en ninguna parte se hallará la expresión "cuerpo místico", pero sí las equivalentes, y sobre todo estudia maravillosamente la unión de los cristianos con su cabeza, Cristo, y la de los cristianos entre sí (miembros de Cristo).

La última parte de esta magnífica monografía se ocupa del *Dogma y*

Perfección cristiana, y no desdice en nada de la profundidad, nitidez y seguridad de criterio y doctrina que brillan en las partes anteriores.

No contento el P. Manoir con darnos una idea tan acabada y perfecta de la doctrina y espiritualidad del gran Doctor Alejandrino, completa algunos puntos suscitados a través de su obra con unas "*notas complementarias*", que son verdaderas joyas teológicas e históricas sobre cuestiones controvertidas. Si a esto añadimos los copiosos índices y la magnífica introducción, concluiremos alabando sin regateos de ninguna clase esta Monografía, modelo de obras de esta especialidad.

FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

GUILLOUX, PEDRO, *El alma de San Agustín*. Traducción de la segunda edición francesa por Ignacio Núñez. 2.ª edic.—Luis Gili (Barcelona, 1947) 240.

Una obra sobre S. Agustín es siempre interesante, y una obra francesa sobre el Doctor de Hipona cuya traducción merece ser editada por segunda vez en España, lleva ya en sí las credenciales de un valor auténtico. Tal es la biografía agustiniana de Guilloux, que hoy vuelve a aparecer al público.

No ha pretendido el autor hacer trabajo de investigación histórica. Ni es su obra acervo de erudición indigesta o escaparate de literatura intrascendente, aunque haya sabido revestir sus análisis psicológicos con los materiales necesarios de la historia o el colorido de una buena pluma. Trazar una biografía de S. Agustín no es hoy en día trabajo arduo siguiendo las sendas abiertas ya por los Maurinos, Kloth, Bindemann, Poujoulat o Böhringer, pero Guilloux no ha querido seguir esta vereda fácil y vulgar.

Consecuente con su título, ha querido que el alma misma de S. Agustín fuese abriéndose a modo de quilla el camino a través del oleaje de su historia. Esto le ha proporcionado análisis psicológicos interesantes y le ha inducido a buscar la vida del Santo dentro de sus propios escritos, comunicándole de este modo un encanto incomparable.

Las *Confesiones* del Santo Doctor, encuadradas en un marco de erudición sobria extraída de los clásicos latinos, sobre todo Virgilio y Horacio, y los historiadores modernos, como Boissier y Marquardt, van dibujando los acontecimientos externos y los perfiles internos de S. Agustín hasta el momento de su conversión. Después son los escritos del filósofo de Casiciaco, del monje de Tagaste, del Pastor de Hipona y la riquísima correspondencia epistolar del Doctor Teólogo los que van desenvolviendo el ovillo de sus azares históricos y sus sentires profundos sobrenaturales.

Singular interés presenta la parte quinta de la obra consagrada al apologista, donde se muestra la actitud de S. Agustín frente al mundo pagano en agonía, pero que podía ostentar aún figuras tan representativas como el poeta Rutilio, el prefecto Símaco o el patricio Volusiano, y donde se esbozan con acierto los métodos apologéticos del converso de Milán, que había afilado de antemano en las dudas y errores de su propio espíritu las armas de la controversia religiosa.

Gracias a todo esto la obra de Guilloux es una de las pocas biografías serias que se leen de una sola alentada desde la primera hasta la última página sin soltar el libro de las manos. De la traducción baste decir que no cae el lector en la cuenta de estar leyendo una obra escrita originalmente en una lengua extraña.

F. DE B. VIZMANOS, S. J.

SISTER FRANCES CLARE NOCK, S. C. N., A. M., *The Vita Sancti Fructuosi*. Text with a Translation, Introduction and Commentary.—The Catholic University of America Press (Wáshington, D. C., 1946) en 8.° VII-163.

De San Fructuoso, metropolitano de Braga, el riguroso legislador de los monjes de Complutum, y corresponsal de Recesvinto y de San Braulio de Zaragoza, existe una biografía, *Vita Sancti Fructuosi*, por un contemporáneo, no bien identificado todavía. En la presente obra se da una valiosa edición crítica, a base del estudio de todos los manuscritos existentes y de las ediciones anteriores. Todo ello se encuadra dentro de un erudito trabajo acerca de la persona y santidad del biografiado.

Por lo que toca a la cuestión de la paternidad de la *Vita*, S. F. no cree que el autor sea San Valerio, a quien de ordinario se le solía atribuir. Distingue dos autores: uno, para la parte puramente biográfica, y otro—tal vez el ps. Paulo de Mérida—, para la sección dedicada a los milagros. Señálanse como fuentes más importantes de la *Vita*, San Gregorio M., en sus *Diálogos*, San Valerio y Sulpicio Severo. Sigue un riquísimo comentario históricofilológico, de suma utilidad para la historia de la antigua Iglesia española. En todo ello se muestra notable competencia y conocimiento de las fuentes y de la bibliografía correspondiente.

Un ligero reparo en cuanto a la traducción inglesa: al traducir (p. 100) "praepete volatu" por "flying constanly", parece que en vez de "praepete" se ha tenido en la mente otro término: *perpeti*.

J. MADOZ, S. I.

MADOZ, JOSÉ, S. I., *Epistolario de Alvaro de Córdoba*. Edición crítica. (Monumenta Hispaniae Sacra. Serie Patrística. Vol. I).—Instituto Suárez (Madrid, 1947), 300.

Felicitemos al P. Madoz y congratulémonos todos cuantos seguimos con interés la marcha ascendente de la ciencia española por esta obra de irreprochable factura científica, en la que todos los editores de obras antiguas tendrán mucho que aprender e imitar. Ya de antiguo nos tiene acostumbrados el P. Madoz al método más perfecto y a la crítica más exigente y docta, pero en esta producción parece haberse superado a sí mismo. Con buenos augurios se presenta en el mundo científico y erudito la *Serie Patrística* de "Monumenta Hispaniae Sacra". ¿Se mantendrá en los siguientes volúmenes a igual altura? El *Epistolario* de Alvaro de Córdoba lo conocíamos ya por la edición de Flórez, reproducida en Migne; pero era una edición muy incorrecta, y dadas las dificultades gramaticales y estilísticas del crespo, oscuro, artificioso y enigmático latín de Alvaro, ¿quién se atrevía a meterse en la intrincada selva de aquellas cartas, sin notas aclaratorias? El eminente profesor de la Facultad teológica de Oña no se ha contentado con darnos una edición crítica, exacta y depurada del manuscrito de Córdoba (siglo X), sino que le ha puesto por delante una magnífica Introducción en cinco capítulos, estudiando la biografía de Alvaro de Córdoba, el Epistolario, el contenido de las cartas, el estilo y características del Epistolario y, en fin, las normas de la presente edición. Ha hecho luego un alarde magnífico de erudición en esas notas, de tanta riqueza como sobriedad, en las que va explicando los pasos difíciles, adivinando las alusiones y rastreando con sagacidad portentosa las fuentes que directa o indirectamente utilizó Alvaro. Añade un *Indice de fuentes y reminiscencias en el Epistolario*, un *Indice de per-*

sonas y cosas, un *Indice gramatical y lexicográfico*, y finalmente un *Indice bibliográfico*. Con tales y tantos adminículos ya puede uno adentrarse en la lectura del ardiente cordobés, de aquel que "es el apologista mejor equipado entre los mozárabes; el temperamento polémico más aguerrido; el estilista más personalmente complejo; finalmente, lo diremos con un epíteto robado a su literatura, el *Indice luminoso* de la Iglesia mozárabe".

Los aficionados a la filología latina, a la historia literaria y a la patrística hallarán en las introducciones y notas un tesoro insospechado de conocimientos y observaciones, dicho todo en ese lenguaje terso y pulcro con que el P. José Madoz sabe dar realce, distinción y elegancia a las más áridas disquisiciones.

R. G. VILLOSLADA, S. J.

BERNARDO, SAN, *Selección de las obras maestras del insigne Doctor de la Iglesia*. Introducción, versión y notas del R. P. GERMÁN PRADO, O. S. B.—Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid, 1947), XXIV + 1515.

La simpatía con que son recibidos los volúmenes que la B. A. C. va presentando al público se ha extendido también a esta selección de las obras de San Bernardo. Muchas almas que desean beber en las fuentes de la ascética y mística, pero que o no disponen del tiempo que su extensión exige o de la discreción conveniente para separar lo útil de lo menos necesario, requieren estos volúmenes en que la sabia dirección de una persona entendida sabe recoger lo más característico y orientador de los grandes maestros de la vida espiritual. Esta rectitud de criterio en la acertada selección hay que reconocerla en el P. Prado, a quien agradecemos la presentación de este valioso volumen.

Por lo que se refiere al trabajo *de traductor*, no comprendemos cómo en la introducción general se escribe: "Existen algunas versiones antiguas castellanas, aunque muy deficientes todas ellas, ya por causa de sus arcaísmos, ya, y lo que es todavía peor, por sus frecuentes y groseros galicismos, por su frase trabada, por sus glosas excusadas y la excesiva libertad en reflejar el pensamiento escueto del original, que tanto vigor tiene en el latín de San Bernardo, flúido y conciso, lleno de nervio y de expresión" (p. 3). Porque sabido es que los *antiguos castellanos* eran muy correctos en el estilo, exactos en reflejar la mente del autor y perfectos en las versiones bíblicas, a las que sabían dar su sabor mal imitado por los modernos. Los galicismos estaban muy lejos de sus traducciones. Esto nos ha hecho sospechar que el P. Prado se refiere a traducciones *no tan antiguas*, y que con este epíteto ha querido delicadamente ocultar los nombres de traductores modernos (quizá uno solo), y son bien conocidos. En concreto, pensamos inmediatamente en la traducción de las obras completas de San Bernardo, que en cinco volúmenes compuso cuidadosamente el P. Jaime Pons, S. J., e imprimió la Editorial Casulleras (Barcelona), obra que no creemos pueda ignorar el Padre Prado.

De aquí que nuestra curiosidad nos llevó inmediatamente a establecer un minucioso cotejo de ambas traducciones, y ¡cuál no sería nuestra admiración al observar una semejanza tal, que raya en la *identidad*! Puede el lector, por sí mismo y sin gran trabajo, comprobarlo con sólo tomar al azar diversos pasajes de la versión del P. Prado y ponerlos al lado de los correspondientes de la traducción del P. Pons. Nosotros, por vía de ejemplo, transcribiremos aquí tres lugares en los que subrayaremos las palabras que, o por su rareza, o por no reflejar una traducción

literal, o por constituir una glosa, hacen más difícil la coincidencia en traducciones independientes.

San Bernardo escribe: "Quem antea metuebas *magistrum*, comitem amplectere securus"

P. Pons: "Al que temes como *dómine*, lo podrás abrazar como a un compañero y amigo".

P. Prado: "Al que temías como *dómine*, lo podrás abrazar seguro como a compañero" (p. 25). La traducción del P. Prado es más precisa, pero ¿no es rara la coincidencia en la versión de *magistrum* por *dómine?* Más singular es el siguiente pasaje:

San Bernardo: "Eia, laetare, iuvenis, in adolescentia tua, ut decedente pariter cum aetate temporali laetitia succedat quae te absorbeat aeterna tristitia. *Sed absit hoc* ab adolescentulo nostro, *avertat hoc Deus a puero suo.* Quin potius *disperdat Dominus universa labia dolosa* eorum qui tibi tale consilium donant, qui dicunt tibi quotidie: *Euge, euge; et quaerunt animam tuam.* Hi sunt cum quibus habitas, quorum prava colloquia [al. consilia] adolescentis bonos mores corrumpunt".

P. Pons: "Ea, pues, alégrate, joven, durante tu adolescencia, a fin de que después de haberse retirado de ti los placeres terrenales juntamente con la edad, les suceda la eterna tristeza y quedes completamente absorbido por ella. *Mas no, no permita Dios que tal acontezca* a mi amado adolescente; *aleje el Señor tal desgracia de mi Fulques;* antes al revés, *selle el Señor con un candado los labios tramposos* de aquellos que te aconsejan perversamente y te dicen a cada paso: *¡Albricias! ¡Albricias! lanzándote por el camino de la perdición.* Tales son aquellos con quienes moras, y cuyos perversos consejos y trato corrompen las buenas costumbres de la juventud".

P. Prado: "Ea, pues, alégrate joven en tu adolescencia, para que idos de ti los placeres terrenales... (sigue todo exactamente igual que la traducción del P. Pons); antes bien, selle el Señor con candado los labios tramposos de tus malos consejeros, que están diciendo: ¡Albricias!..." (p. 42, prosigue como el P. Pons). Nótese la traducción tan libre del pasaje de S. Bernardo, el cual no menciona a *Fulques* (le llama "puero suo"); el texto de la Escritura: "Euge, euge... et quaerunt animam tuam" se traduce en ambas obras por "albricias!, ¡albricias! lanzándote por el camino de la perdición" (¡notable coincidencia!)... Por lo demás, compárense las variantes de las traducciones con el original latino, y véase quién se acomoda más al texto de San Bernardo.

Veamos un tercer pasaje. S. Bernardo: "O iuvenis insensate! O puer magis *sensu quam aetate!* Quis te fascinavit?... Avunculus, inquies. Sic Adam quondam uxorem...".

P. Pons: "¡Oh jovenzuelo insensato! ¡Oh jovenzuelo más por tu *falta de seso que por tus pocos años!* ¿Quién te ha fascinado...? Mi tío, me respondes. *¿Mi tío?* Así contestó Adán en el paraíso..."

P. Prado: "¡Oh jovenzuelo insensato! ¡Oh niño más por el *poco seso que por los pocos años!* ¿Quién te ha fascinado...? Mi tío, me dirás. *¿Tu tío?* Así contestó Adán en el paraíso..." (p. 35).

Ya terminaríamos la transcripción de textos, pero no podemos resistirnos a cotejar el principio de la carta segunda de S. Bernardo, de la que hemos extractado el texto que acabamos de copiar, y que coincide en todo con la traducción del P. Pons, si no es en las primeras palabras, que son estas:

San Bernardo: "Non miror si mireris, sed miror si non mireris..."

P. Pons: "No me sorprenderá que te admires, sino que, al revés, me causaría grande admiración que tú no te admiraras...".

P. Prado: "No me extraño si te extrañas, antes me extraño de que no te extrañes..." (p. 34). No hay duda de que la traducción del P. Prado refleja mejor el juego de palabras de S. Bernardo, pero... ¿y los galicismos que lamenta en las *versiones antiguas?* Los puristas jamás dirán *extrañarse, me extraño, te extrañas,* etc., por más que sea frase muy corriente, porque es un puro galicismo; buscarán otros verbos (bien abundantes en nuestra lengua—el *miror* de S. Bernardo más bien suena a *admiro, me sorprendo*—), o, si optan por el verbo *extrañar,* dirán *me extraña, te extraña,* etc.

Fuera de estas menudencias, creemos que el P. Prado ha acertado muy bien en tomar como base (si es que no nos equivocamos) la traducción del P. Pons; solamente hubiéramos deseado ver en algún lugar indicada la procedencia de su versión, pues siendo tan patentes las coincidencias, nadie creerá en una versión directa y original, cual se desprendería de las palabras de la Introducción, en que lamenta que "el apremio del tiempo" no le haya permitido siempre llegar "al ideal de toda buena versión, máxime de la Biblia y de los Padres" (p. 3-4). Si en lugar de utilizar la versión del P. Pons se ha valido de otra, que pudo haber sido fondo común para ambos, no habría holgado el indicarlo y mencionar en la bibliografía la edición castellana hecha por Casulleras.

A la B. A. C. una vez más le damos nuestra enhorabuena por la pulcritud y selección de sus obras; y deseamos vaya así enriqueciendo el tesoro doctrinal de nuestras Bibliotecas al mismo tiempo que eleva el nivel cultural del pueblo español facilitándole las bases de una sólida doctrina y formación religiosa.

FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

AMORÓS, FR. LEÓN, O. F. M.; APERRIBAY, FR. BERNARDO, O. F. M.; OROMÍ, FR. MIGUEL, O. F. M., *Obras de San Buenaventura.* Edición bilingüe, t. 3.º: *Camino de la sabiduría.*—Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid, 1947) 798, ptas. 35.

En números anteriores de esta revista hemos procurado valorar esta magnífica edición bilingüe de las obras del Doctor Seráfico[1]. El presente tomo nos ofrece *el pensamiento filosófico* de San Buenaventura. Difícil era escoger para el gran público los tratados en que más netamente apareciese este pensamiento filosófico Pero los beneméritos editores han resuelto admirablemente la dificultad, al fijarse en las "Colaciones sobre el Hexaémeron o iluminaciones de la Iglesia" y en los dos tratadítos: "Del Reino de Dios descrito en las parábolas del Evangelio" y "De la plantación del paraíso".

Acomodada a la índole filosófica de este tomo, precede una introducción acerca de la filosofía ejemplarista de San Buenaventura, que ocupa desde la página 3 hasta la 138. Su autor, el ya tan apreciado P. Miguel Oromí, O. F. M., ha sabido encuadrar la posición ejemplarista en su perspectiva histórica e ideológica. Por medio de acertadas divisiones estudia los diversos problemas filosóficos a la luz del ejemplarismo bonaventuriano.

Seguramente que ha de repercutir hondamente en la cultura filosófica y aun teológica de nuestra Patria este tomo, y no en último lugar por su luminosa introducción general. Las introducciones a cada uno de los tratados y el léxico bonaventuriano son dignos de todo encomio. La traducción y presentación superan, si cabe a las de los tomos anteriores.

J. SOLANO, S. I.

[1] Cf. 20 (1946) 557s. 21 (1947) 112

GELABERT, MIGUEL, O. P.; MILAGRO, JOSÉ M.ª, O. P.; DE GARGANTA, JOSÉ M.ª, O. P., *Santo Domingo de Guzmán, visto por sus contemporáneos.*—Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid, 1947) LVI-955.

Después de una amplia introducción general, en la que se sitúa en su tiempo y en su ambiente histórico la egregia figura de Santo Domingo, recoge el presente volumen los venerables documentos de la primera edad dominicana. Los *Orígenes de la Orden de Predicadores*, por el B. Jordán de Sajonia; el *Proceso de Canonización de Santo Domingo;* la *Leyenda* de Pedro Ferrando; la de Constantino de Orvieto; la *Relación* de la Beata Cecilia Romana, con un interesantísimo apéndice sobre las investigaciones científicas hechas recientemente sobre las reliquias del Santo Patriarca y la reconstrucción física de su cuerpo; las *Vidas de los Frailes Predicadores*, por Gerardo de Frachet. Pero los beneméritos editores han tenido el buen acuerdo de darnos además en edición bilingüe lo que parece conservarse de la *obra literaria de Santo Domingo*, siquiera no todo esté aún plenamente acrisolado por la crítica. Así la amable y radiante figura del insigne Fundador se nos ha presentado en su mejor luz histórica. Los textos, tomados de las mejores ediciones, van siempre precedidos de introducciones diligentísimas, en las que se tocan sobria pero competentemente todos los problemas que la técnica moderna pudiera exigir. El conjunto del volumen resulta de una utilidad relevante para la hagiografía española y para la universal.

J. A. DE ALDAMA, S. I.

EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, O. C. D., *San Juan de la Cruz y el misterio de la Santísima Trinidad en la vida espiritual.* Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca.—PP. Carmelitas Descalzos (Zaragoza, 1947) en 8.º, 526.

El autor de esta obra nos da en ella mucho más de lo que promete en el título. Una amplia *introducción* (140 páginas) nos impone someramente en el problema teológico de la inhabitación, en la espiritualidad teresiana a través de la vida y de las obras de la Santa Reformadora, y en los escritos de San Juan de la Cruz, con prolija discusión sobre los biógrafos antiguos y modernos del Santo y sobre la transmisión histórica de sus obras. El *libro primero* es una biografía de San Juan de la Cruz (140 páginas); y sólo en el *segundo* empieza a analizarse obra por obra su doctrina, para deducir en los tres capítulos del *tercero* las conclusiones doctrinales. Tal vez sea demasiado. No parece que hiciera falta tanto esfuerzo. Y desde luego, el tema central del libro queda como esfumado entre la exuberancia de los temas que página tras página se van sucediendo. Cierto que la divina presencia en el alma, como unión de ésta con Dios, es algo nuclear en toda la doctrina mística del Doctor del Carmelo. Pero no parece que esa consideración imponga la necesidad de analizar todas las sendas y caminos por donde el alma llega a dicha unión. Al menos con ello no gana la claridad. El libro tercero tiene singular interés, principalmente por la síntesis que en él se hace.

En el tema principal de la divina presencia en el alma no han logrado convencernos algunas interpretaciones del autor. Pretende éste que, según San Juan de la Cruz, la presencia sobrenatural de Dios en el alma no exige el estado de gracia, pudiendo darse aún sin ésta; y apunta el caso del alma en pecado, que no ha perdido las virtudes infusas de la fe y la esperanza (p. 392). Pero no creemos que esa interpretación,

un tanto singular, se imponga. Los textos invocados por el autor son: Cántico 11, 3; Subida 2, 5, 7; Subida 2, 5, 3; Llama 4, 7. Veámoslos.

El pasaje del Cántico dice así: "Tres maneras de presencia puede haber de Dios en el alma. La primera es esencial, y de esta manera no sólo está en las buenas y santas almas, pero también en las malas y pecadoras y en todas las demás criaturas; porque con esta presencia les da vida y ser, y si esta presencia esencial les faltase, todas se aniquilarían y dejarían de ser; y ésta nunca falta en el alma. La segunda manera es por gracia, en la cual mora Dios en el alma, agradado y satisfecho de ella; y esta presencia no la tienen todas; porque las que caen en pecado mortal la pierden: y ésta no puede el alma saber naturalmente si la tiene. La tercera es por afición espiritual..." La segunda presencia, que se llama en el texto "presencia por gracia", se caracteriza porque Dios mora en el alma "agradado y satisfecho de ella". Ese agrado divino es imposible dudar que sea el que Dios tiene del alma precisamente por estar en su gracia. De ahí que, según el mismo texto, ese agrado y esa presencia se pierden cuando el alma cae en pecado mortal. De donde esa es también la única interpretación obvia del otro texto citado por el autor (Llama 4, 14). Así esta segunda presencia se opone a la primera, por la que Dios está aún en las almas malas y pecadoras. Por eso no llegamos a entender el comentario que se pone a las palabras citadas del Cántico: "Podemos preguntar si la presencia especial de Dios, como causa eficiente de la santificación del alma, sólo existe cuando es con agrado, o si también cuando es con desagrado. Equivale a proponer si Dios sólo está sobrenaturalmente presente en las almas que están en gracia" (p. 391). Desde luego, en el texto no hay el menor indicio para imaginar otra manera de presencia que fuera intermedia entre la primera y la segunda.

En el primer pasaje de la Subida al Monte se lee: "Y así el alma es como esta vidriera, en la cual siempre está embistiendo o, por mejor decir, en ella está morando esta divina luz del ser de Dios por naturaleza, como habemos dicho. En dando lugar el alma (que es quitar de sí todo velo y mancha de criatura, lo cual consiste en tener la voluntad perfectamente unida con la de Dios; porque el amor es obrar en disponerse y desnudarse por Dios de todo lo que no es Dios), luego queda esclarecida y transformada en Dios, y le comunica Dios su ser sobrenatural de tal manera que parece el mismo Dios y tiene lo que tiene el mismo Dios". Anota el autor que aquí se debe aludir solamente a las almas bautizadas, y escribe este comentario, cuya razón de ser tampoco hemos llegado a penetrar: "Por tanto, la presencia de Dios que presupone, no se limita a los que viven en gracia de Dios. Perdida ésta por el pecado mortal, todavía, parece, existe la divina presencia en el centro del alma. Es, pues, una presencia sobrenatural, que sin embargo no equivale a la que comúnmente se llama por gracia" (p. 391s.) El sentido del pasaje parece ser más sencillo. Dios siempre está en el alma por naturaleza (presencia esencial de que habló en el Cántico). Cuando el alma "da lugar", lo está también "dándole su ser sobrenatural" (la presencia por gracia del Cántico). Esta última presencia se va desarrollando en el alma hasta la perfecta transformación mística en Dios.

En el segundo pasaje de la Subida al Monte, al que expresamente alude el Santo en las palabras anteriores ("como habemos dicho"), la doctrina es igual: "Dios en cualquier alma, aunque sea la del mayor pecador del mundo, mora y asiste sustancialmente. Y esta manera de unión siempre está hecha entre Dios y las criaturas todas, en la cual les está conservando el ser que tienen; de manera que si de ellas de

esta manera faltase, luego se aniquilarían y dejarían de ser. Y así, cuando hablamos de unión del alma con Dios, no hablamos de esta sustancial, que siempre está hecha, sino de la unión y transformación del alma con Dios, que no siempre está hecha, sino sólo cuando viene a haber semejanza de amor; y por tanto, ésta se llamará unión de semejanza, así como aquélla unión esencial o sustancial. Aquélla, natural; ésta, sobrenatural". El autor quiere ver entre estas dos presencias (que son las dos primeras del Cántico y las dos del pasaje anterior) una tercera: la presencia por gracia. No hace falta. La segunda presencia es precisamente la presencia sobrenatural por gracia, a condición siempre de que se cuente con que ella tiene un desarrollo en el alma. No olvidemos que la primera y fundamental semejanza del alma con la Trinidad la hace ontológicamente la gracia misma. En el número siguiente nos lo explica San Juan de la Cruz con claridad: "Aunque es verdad que, como habemos dicho (en las palabras anteriores), está Dios siempre en el alma dándole y conservándole el ser natural de ella con su asistencia, no empero siempre le comunica el sér sobrenatural. Porque éste no se comunica sino por amor y gracia, en la cual no todas las almas están: y las que están, no en igual grado; porque unas están en más, otras en menos grados de amor". Siempre las dos presencias: natural, sustancial, esencial; y sobrenatural, de semejanza, por gracia.

Queda el texto de la Llama de amor viva: "Estando el alma en Dios sustancialmente, como lo está en toda criatura, quítale de delante algunos de los muchos velos y cortinas que ella tiene antepuestos para poder ver como El es". El autor comenta: "Es una mera alusión que parece reducir la razón de la presencia divina a una presencia natural, aunque modificada ciertamente por una operación sobrenatural" (p. 391). Este pensamiento recurre varias veces en el autor, sin que llegue a quedar diáfana su mente. No creemos quiera afirmar que la presencia natural y la sobrenatural se distinguen por una mera modalidad. Desde luego, ese no es el sentir de San Juan de la Cruz, como parece confesarlo el mismo autor (p. 393). El texto citado nos habla de "velos y cortinas" que hay que quitar del alma para obtener la nueva presencia de Dios en todo su desarrollo. Eso es en el primer pasaje citado de la Subida, "dar lugar el alma", "que es quitar de sí todo velo y mancha de criatura"; y en palabras que siguen al segundo pasaje, "el alma no ha menester más que desnudarse de estas contrariedades y disimilitudines naturales, para que Dios, que se le está comunicando naturalmente por naturaleza, se le comunique sobrenaturalmente por gracia". Es decir, dado que Dios está siempre naturalmente en el alma, como la elevación al orden sobrenatural está decretada universalmente, de parte de Dios hay tendencia a comunicarse al alma sobrenaturalmente en una nueva unión y presencia, que empezada en la tierra se va desarrollando siempre hasta consumarse en el cielo. Pero es preciso que el alma no ponga impedimentos, entre los que el primero es el pecado mortal. Quitado éste, empieza la nueva presencia divina, al producir Dios la gracia en el alma. Los impedimentos son los "apetitos desordenados"; y en esa denominación cae también el pecado mortal, y en primer término. ¿Se pretende afirmar que para San Juan de la Cruz ambas presencias se fundan en una operación divina, con la diferencia que esa operación en la primera es natural y en la segunda sobrenatural? Sin duda así es. Pero no parece bastar. San Juan de la Cruz repite con insistencia que en la presencia sobrenatural se comunica un nuevo ser al alma; ese ser pone en ella una nueva semejanza con la naturaleza divina; por él mora Dios en el alma, agradado y satisfecho, porque en unas almas Dios "mora

agradado y en otras desagradado, en unas mora como en su casa, mandándolo y rigiéndolo todo, y en otras mora como extraño en casa ajena, donde no le dejan mandar nada ni hacer nada" (Llama 4, 14). Estas no son puras modalidades extrínsecas. Suponen en el orden ontológico y en el orden moral una relación del todo nueva, que es reflejo de la misma vida intratrinitaria; y que por lo mismo no puede reducirse a una causalidad de Dios cualquiera, como la que se ejerce en el orden natural.

Por lo anotado puede apreciarse cuántos son los problemas teológicos que aborda y suscita la presente obra.

Una copiosa bibliografía cierra todo el libro.

J. A. DE ALDAMA, S. I.

SALGADO, PLINIO, *Vida de Jesús*. Traducción de J. L. Vázquez Dodero.—Escelicer (Cádiz, 1947) 657, ptas. 100.

No es fácil dar novedad a una *Vida de Cristo*, presentarla con matices nuevos, después de tantas, tan variadas y excelentes como ya poseemos. Con todo, ese formidable literato que es Plinio Salgado lo ha conseguido. Por obra de ese gran artista y pensador brasileño, la lengua portuguesa puede enorgullecerse de haber levantado a Cristo un perenne monumento. De todas las vidas de Cristo es ésta la más literaria, no con esa literatura banal y desprestigiada de los hacedores de frases, sino con la más alta y profunda de los grandes literatos, mejor, de los grandes poetas.

No se la puede clasificar al lado de las que escribieron un Lepin, un Fouard, un Fillion, un Lagrange, un Lebreton, un Prat o un Riccioti. No es eso lo que pretendió Salgado. Conoce esas Vidas, pero no las imita y aun positivamente se aparta de ellas. No por eso le critiquemos. E. tiene su lenguaje y busca su público. La cronología, por ejemplo, tan meticulosamente observada por ciertos autores, a Salgado no le preocupa. Sólo en una nota—la única del libro, a excepción de las citas evangélicas—alude a la duración de la vida pública del Salvador, que siguiendo a Lagrange y Lebreton supone sería de dos años y medio; en la misma nota, siguiendo a Lepin, hace nacer a Cristo cuatro años antes de la muerte de Herodes el Grande.

Ya se imaginará el lector que a Salgado hay que colocarlo en la línea de los Papini y Mauriac. No tiene la garra leonina de Papini ni su fuerza heroica, que no teme los escándalos; le falta el dramatismo sombrío de Mauriac; vence a uno y otro en magnificencia de colorido, en la pintura evocadora de las escenas y del paisaje.

Este libro debía haber sido escrito hace unos setenta u ochenta años. Entonces hubiera sido, no digo la mejor réplica—ya que no tiene aspiraciones científicas ni polémicas—, pero sí el mejor contraveneno para los que devoraban ansiosamente la dulzarrona y emponzoñada *Vida de Jesús* escrita por E. Renán.

Plinio Salgado no quiere hacer obra de erudición y de exégesis, sino de evocación, de psicología, de magia, de lirismo, y, por encima de todo, de fe. "Me importa decirlo claro, creo en la divinidad de Jesucristo. La significación de este libro, en el atormentado mundo de hoy, es la de la frase inmortal de Filipo gritando a Natanael: *¡Encontramos a Aquél de quien Moisés escribió y los Profetas anunciaron!* En medio de la catástrofe de una civilización alucinada, quiero también dar ese grito sobre las montañas de mi país."

Plinio Salgado es más filósofo que teólogo, más poeta que exégeta. Ha escrito un libro poemático, concebido y realizado bajo la inspiración

poética que anima el todo y las partes, sin cansancios ni decadencias, libro en el que hace alarde de un maravilloso arte literario y de tanta variedad de recursos poéticos, que el lector queda sorprendido en cada página por una nueva belleza. Algún capítulo, como el 77, "Nocturno elegíaco", de exquisita factura lírica, puede figurar en cualquier antología poética. Lo mismo se diga de otros fragmentos, como la letanía de los atributos divinos, en el capítulo 35. Imaginaos un Gabriel Miró con más vibración espiritual, con mayor sentido del misterio, con una poesía más azul y alada, no tan morosa y melosa, y podréis rastrear algo de estos tapices bíblicos, de estos retablos evangélicos, de estos dramas humanos y divinos. No hay en todas las "Figuras de la Pasión" páginas de tan misteriosa y mágica belleza como, por ejemplo, el capítulo 41, "El Abismo y la Estrella", que el propio Miró hubiera leído con embeleso y envidia: tema propicio a la lenta y aromosa sensualidad de sus pinceles.

Plinio Salgado, que ha intervenido en la política de su país, conoce bien la política del Imperio Romano y sabe no poco de las politiquerías de Herodes y de las de todos los tiempos. Ha escudriñado atentamente los corazones humanos y puede describir los paisajes del alma con la misma finura que los de la naturaleza.

Su gran experiencia de la vida le impide caer a veces en lo que despectivamente se suele llamar literatura, y el vuelo de su inteligencia poderosa logra elevación a temas que en otras manos se tornarían vulgares. Habla del matrimonio de José y María, y ahonda, como gran pensador, en la función del hombre y la mujer y en el sacrificio de la fuerza generadora al que es fuente de toda creación. Dice que la Anunciación del Angel a María fué probablemente al anochecer, y mientras considera el misterio de la humanización de Dios, penetra, como poeta, en esa flora de extraños perfumes y de tonalidades imprevistas que germina sentimentalmente en nuestras almas a la hora en que el sol se apaga y se encienden las constelaciones. Traza un cuadro perfecto y magnífico del Imperio Romano, de sus instituciones y costumbres, y nos hace entrever su alta significación en los planes de la Providencia. Refiere la ida de Jesús niño a Egipto, y nos enfrenta con la Esfinge, cuyo problema descifrará el nuevo Edipo, Cristo. Estudia cómo el Maestro—Artífice divino—va modelando la arcilla de sus discípulos, y en unas páginas que La Bruyère envidiaría vemos retratados los caracteres polares de Judas y Pedro. Un hecho tan simple como el bajar Jesucristo del monte le da pie para un pequeño ensayo, lleno de sugerencias, sobre la cumbre y la llanura. El descenso a los infiernos le sirve de ocasión para un maravilloso desfile de todos los siglos pretéritos, con sus civilizaciones, sus cultos, sus mitos y sus héroes.

Pero al cabo de la lectura se nos ocurre preguntar: Tanta consideración profunda, tanta observación aguda y brillante, tanta descripción lujosa y deslumbradora, en que la palabra compite con el oro, el mosaico, el esmalte y la gema, ¿no impiden en realidad que la divina figura de Nuestro Señor Jesucristo campee con todo su poder de fascinación espiritual, llenando el libro, como sería de desear, y atando de pies y manos la atención del lector?

Y otra advertencia semejante: Aun suponiendo que la figura del Redentor llene debidamente el cuadro, ¿no prevalece demasiado lo descriptivo sobre lo narrativo, y el aspecto humano sobre el divino, la psicología sobre la teología, lo ético sobre lo dogmático?

Variará la respuesta según la condición del lector. Todos leerán con placer y con fruto este libro; pero no va dirigido a los escrituristas ni

a los teólogos, ni siquiera a las personas piadosas, que sin duda echarán de menos en él muchas cosas. En cambio, los que se deleiten en la evocación histórica, en la recomposición del ambiente humano y en la pintura del paisaje, aquí se encontrarán con un festín de belleza, y si tienen el sentido estético bastante fino para percibir la suavidad, el perfumé, la música y el color de las palabras, aquí hallarán un derroche de metáforas exquisitas, burbujeantes y deliciosamente nuevas, de las que no se quedan en los sentidos y la fantasía, sino que iluminan, conmueven y elevan el alma.

Mis plácemes al traductor, que ha sabido trasladar al castellano todo el encanto poético del original, con maravillosa riqueza de léxico y abundancia de vocablos inéditos, dejando en su frescura intacta ciertos portuguesismos que realzan la belleza del lenguaje y no están reñidos con nuestro idioma.

Lástima que se le haya dado al libro un formato tan grande y se le haya puesto un precio tan alto.

R. G. VILLOSLADA, S. J.

TRENS, MANUEL, Pbro., *María, iconografía de la Virgen en el arte español*.—Editorial "Plus Ultra" (Madrid, 1947), en 8.°, 716.

Hermosa obra. Buen espécimen de historia del arte en un capítulo singular, desarrollo de una idea céntrica sobre un tema de excepcional predilección para los españoles: la iconografía de la Virgen en la variadísima gama de interpretaciones que la devoción y el arte le han dado en nuestra patria.

Aun dentro del ámbito nacional, el autor ha restringido su estudio a la figura aislada de la Madre de Dios, desligada de episodios históricos: "la imagen de María en sí misma, como expresión de un concepto, de un dogma o de un sentimiento". Tampoco se ha enfocado la decoración parasitaria de las innúmeras advocaciones populares. Aun así, la mies es ubérrima en este campo lleno que bendijo el Señor, como bien lo atestiguan las 716 páginas de este libro.

Después de estudiar en una amplia introducción (13-51 p.) los *orígenes del culto y de la iconografía de la Virgen*, divídese toda la exposición en dos partes: I. *La Virgen orante*, en sus dos formas, contemplativa y activa, "gozosa", "dolorosa", "protectora", "intercesora" (55-393 p.); II. *La Virgen entronizada* (395-542 p.); III. *Variedades iconográficas* (543-691). Y en las mallas de este esquema se describen, precisa pero suficientemente, las mil variaciones y cambiantes en que la fe, la tradición y la leyenda descomponen luminosamente en España la poética figura de María. Un itinerario triunfal, desde la Mujer Apocalíptica de nuestros *Beatos* medievales hasta las apoteosis ostentosamente aparatosas del Renacimiento. Gradaciones sin cuento, formuladas por la Teología y la tradición de las sucesivas épocas.

La documentación gráfica, con clisés de la casa Sucesores de E. Pácz, es riquísima: 400 reproducciones en negro y 8 láminas en color a toda plana, seleccionadas con el acierto, buen gusto y competencia técnica del conservador del Museo diocesano de Barcelona; todo ello en realización acabada, en papel cuché. Y esto, a pesar de que, según el propósito del autor, no se persigue precisamente en la obra un estudio estético sino la trascendencia iconográfica de la imagen, como expresión y formulación del dogma, de la piedad y aun del folklore mariano en la historia de nuestro pueblo. Más de un lector hallará no pocas sorpresas de imágenes interesantísimas desconocidas, como algunas de la parentela de

María, de la Madre desairada, de ciertos ejemplares de vírgenes abrideras, etc.

Interesante es lo que el autor observa sobre el cuadro de la Virgen "Tota pulchra" en el retablo que se conserva en el Cerco de Artajona (Navarra). Tiénese por el ejemplo fechado más antiguo que se conoce (1497) de esta composición. Pero, según los últimos estudios de la Comisión "Príncipe de Viana", de Navarra, el retablo está fechado expresamente en 1515 (Príncipe de Viana, t. 5, 1944, p. 288). Es, por consiguiente, algo posterior al grabado de Thilman Kerver.

En la redacción de la parte doctrinal de la obra se dan la mano el patriotismo ante el tesoro artístico de España, la competencia técnica del especialista y el fervoroso entusiasmo del sacerdote que siente la belleza estética de tanta manifestación del arte y sabe exponerla en toda su trascendencia significativa, en nervioso estilo moderno.

La presentación editorial, espléndida en la pulcra reproducción del material iconográfico y en la belleza de los títulos generales a dos tintas, mapa adjunto, etc., honra a la Editorial "Plus Ultra" y a los talleres Aldus, de Madrid.

José Madoz, S. I.

Cappello, F. M., S. I., *Tractatus Canonico-moralis de sacramentis.* Vol. 4: *De sacramentis in genere. De Baptismo. De Confirmatione et de Eucharistia.* Vol. II5; *De Poenitentia.*—Edit. Marietti (Turín, 1947 y 1944).

El veterano profesor de Derecho canónico en la Pontificia Universidad Gregoriana no necesita presentación ante nuestros lectores. Son sobradamente conocidas varias obras suyas, y entre ellas, como la de más mérito tal vez, su comentario canónicomoral sobre los sacramentos, que hoy reseñamos parcialmente con ocasión de una nueva edición.

Son tratados en verdad completos, tanto desde el punto de vista canónico como del moral y aun pastoral. Completo, preciso, claro, metódico y bien documentado, sobre todo en los autores antiguos más acreditados, el P. Cappello propone una doctrina segura, sin detenerse en largos estudios ni discusiones que le lleven a una deducción trabajosa, sino supuestas o juiciosamente sintetizadas las diversas opiniones, para entresacar la que más le agrada.

Expone noblemente las diversas sentencias, generalmente con las razones que las apoyan, y no le cuesta rechazar resueltamente muchas de ellas para decidirse por una, no pocas veces con modificaciones personales, bien que por lo general fundadas en razones más o menos convincentes.

Predomina en su exposición, junto al orden y claridad que hasta cierto punto entran por los mismos ojos a través de una impresión tipográfica sobria pero bien estudiada, un criterio amplio en la interpretación de las leyes y de los principios morales, aunque sabe no ser condescendiente con el abuso y en tal cual ocasión puede parecer severo en exceso.

Especificando un poco estas aseveraciones: Cappello muestra un criterio sanamente amplio en lo que se refiere a la administración de la Eucaristía a sí propio por parte del sacerdote y del diácono (I, 307), a los diversos lugares donde puede guardarse en las casas religiosas (I, 318), a la comunión el Sábado Santo después de los oficios litúrgicos (I, 319), a la acusación genérica de los pecados veniales en una confesión que no presente materia necesaria (II, 44), al cese de la reservación de los pecados por inconveniente para aguardar a la concesión de faculta-

des (II, 376), a la equiparación de los viajes aéreos y aun terrestres largos con el viaje marítimo (II 300), etc. Algunos tal vez lo creerán hasta excesivamente benigno en algunos de estos casos, y en otros, como el de la acusacion de pecados graves todavía no directamente perdonados involucrándolos con otros en forma que el confesor no pueda pensar fácil, y ni siquiera razonablemente, que absuelve de materia necesaria (II, 159).

No estrecho, sino exacto nos parece cuando propone la doctrina sobre la frecuente renovación de las especies sagradas (I, 340, 364), tal vez no bien observada con frecuencia; cuando afirma categóricamente que la ignorancia no excusa de los pecados reservados (al menos en cuanto no se incluya en la cuenta, como él incluye, el reservado papal II, 376), etcétera. Un tanto severa pudiera creerse su opinión sobre la obligación grave de recibir la confirmación o volver a repetir el rito *sub conditione* en caso de duda (I, 207); asimismo la doctrina indecisa sobre la excusa de integridad en la confesión por razón de una vergüenza extraordinaria (II, 176), en cuanto sea extrínseca a la acusación misma, y algunas más.

No todos aprobarán algunos de sus puntos de vista, como el de la carencia de jurisdicción ordinaria en el Rector del Seminario para oír confesiones de sus seminaristas (II, 283, 339), y otros seguirán siendo discutidos: determinación sólo genérica de los sacramentos por Jesucristo (I, 20) en la que, por cierto, no aparece clara la diferencia entre las dos últimas sentencias, siendo la última la que él prefiere; necesidad de medio de la Eucaristía (I, 420) como no se trate de una cuestión de palabra, según él apunta no sin motivo (I, 420), etc.

Finalmente mencionemos, como particular alabanza, los cuadros históricos con que frecuentemente ilustra puntos más destacados, y séanos permitido manifestar nuestro deseo de ver un poco mejor declarada y confirmada la doctrina del vol. II. n. 585, sobre la determinación de la intención de la misa, en relación con la del n. 577. Igualmente acaso se requiera que él, como los demás autores, estudien más a fondo la noción de simulación de los sacramentos, de suerte que no incluya más de lo debido y excluya lo que se debe excluir. Por último, a nuestro juicio sobran ya, o deben tratarse más someramente, los puntos de los nn. 491-493 relativos a la conveniencia de abstenerse de comulgar por ciertos fenómenos fisiológicos naturales.

M. Zalba, S. I.

Código de Derecho Canónico. Texto latino y versión castellana, con Jurisprudencia y Comentarios, por los Catedráticos de Texto del Código en la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca, Dr. Lorenzo Miguélez, Dr. Sabino Alonso, O. P., y Dr Marcelino Cabreros, C. M. F. Prólogo del Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. Fr. José López Ortiz, O. S. A., Obispo de Túy. — Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid, 1945). XLVIII + 857. 2.ª ed. (Madrid, 1947), XLVIII + 1.063.

No es cosa fácil reflejar en una nota bibliográfica todo el mérito de esta obra que publican, en la Biblioteca de Autores Cristianos, los Catedráticos de Texto del Código de Derecho Canónico de la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca. El Excmo. y Rvdmo. Sr. Obispo de Túy, en un extenso prólogo, enjuicia mejor que nadie todo el valor de esta obra divulgadora de las leyes de la Iglesia. Por esto nos complacemos en reproducir ese su juicio. "Verter a idiomas modernos textos clásicos no es cosa fácil; es quizá más difícil cuando los originales son

textos eclesiásticos. No es tan sólo el esfuerzo por no dejar perderse valores estéticos; es que cada matiz en un texto litúrgico o canónico puede tener un significado trascendental: la perífrasis desvirtúa y achata la fuerza expresiva y aun el sentido mismo. El latín de los cánones tiene una precisión peculiar, no fácil de conseguir en castellano.

"Los traductores salmanticenses se han esforzado en sortear estos escollos, y lo han logrado casi siempre. La colaboración estrecha que han mantenido ha hecho posible lo que el esfuerzo aislado no hubiera podido alcanzar.

"El texto castellano es suficientemente preciso y claro; sobre él se puede trabajar sin escrúpulo, y por si lo hubiera, el texto latino corre paralelo a la versión, distribuído mediante un hábil artificio tipográfico en una coincidencia perfecta.

"Podían someterse a esta prueba los traductores, y lo han hecho gallardamente; la gran dificultad de la versión de textos jurídicos estriba, no tan sólo en lo verbal, que al fin las palabras no son más que vehículos de la idea. El contenido de los cánones es lo verdaderamente importante; para desentrañarlo, apoderarse de él y hacerlo asequible a los lectores están los traductores excepcionalmente preparados, no sólo por su formación científica, sino también por el ejercicio de la docencia universitaria.

"No es menor acierto el de las notas, que han acabado de hacer asequible el Código a los estudiosos; definiciones precisas y concretas del tecnicismo canónico, exposición de las declaraciones de la Comisión de Intérpretes, de los decretos con que las Sagradas Congregaciones romanas han ido desarrollando el contenido de los cánones, breves y sustanciosos comentarios de orientación eminentemente práctica, aunque sin dejar de tener en cuenta la fundamentación científica, constituyen un comentario ceñido, exprimido, en el que nada sustancial se echa de menos y que tiene aún, sobre otros más extensos, la ventaja no pequeña del cuidado con que se ha logrado ponerlo al día, sin omitir ningún documento de los publicados hasta el momento, ni ninguno de los esclarecimientos con que la nueva canonística se viene esforzando en ilustrar el Código.

"Traducción y comentario son obra que no por su brevedad y fines vulgarizadores desmerece de la Universidad salmanticense, que la ha llevado a feliz término; que no es más fácil divulgar que investigar, ni son empresas divergentes, ni se logra con garantías acercar a los no iniciados lo que elaboran los especialistas sin que los que lo hacen hayan acumulado antes el tesoro del que han de ir sacando, como el padre de familias evangélico, lo viejo junto a lo nuevo."

Mil plácemes, pues, a los autores de esta obra, que puede considerarse como un excelente tratado de Derecho Canónico.

En la segunda edición de esta obra, tan apreciada no sólo en España, sino aun en el extranjero, se han introducido algunas correcciones necesarias, se ha puesto al día la jurisprudencia, se han añadido algunas notas y ampliado otras, y se da una reseña más por extenso de ciertos documentos pontificios que o carecían de ella o era muy reducida. Sobre todo nos place que las notas, en lugar de ir encabezadas con números, lo que ocasionaba cierta confusión, vayan encabezadas con el número del canon a que se refieren.

Quizá la innovación más notable han sido los cambios en la sección de Documentos, y la edición de ocho apéndices. En lugar de la Constitución de Pío X *Vacante Sede Apostólica*, se ha puesto la de Pío XII *Vacantis Apostolicae Sedis* de 1945. Se ha corregido la errata Benedicto X, poniendo

Benedicto XIV al publicar la versión de la Constitución *Cum illud*. De sumo interés son los ocho apéndices para la tramitación de causas matrimoniales. Los apéndices I y V aparecen en texto bilingüe, ya que la tramitación de causas matrimoniales de nulidad ha de hacerse en lengua latina. No dudamos que esta edición tendrá la misma y si cabe mayor aceptación que la primera.

J. S.

SCHILGEN, HARDY, S. I., *Ella frente a él*. Trad. y adaptada al castellano por el R. P. B. García Blanco (Asuncionista).—Edic. Studium de Cultura (Madrid, 1947) 169.

Obra exclusivamente dedicada a las jóvenes mayores de dieciocho años, dice una faja que acompaña este libro, y así es. Pero para ellas, tanto si han de llegar a futuras esposas, como si han de permanecer solteras en el mundo, puede resultar su lectura fructuosísima. El P. Schilgen moraliza para la mujer que ha de vivir en el mundo, y le presenta, desde el punto de vista sobrenatural, su misión de amor y sacrificio, de pureza y de abnegación.

Teniendo a la vista el estado abyecto a que había llegado la mujer alemana (que por snobismo han imitado no pocas en España) retrata el autor la degradación progresiva de la muchacha arrastrada por la coquetería y el sentimentalismo. Aparecen aquí los resultados nefastos de las relaciones prematuras y de las pecaminosas, provocadas con el aliciente de revistas, cines, vestidos indecorosos, bailes modernos, desnudeces en las modas y deportes llevados al extremismo. No todo en este libro es pintura de cuadros realistas de muchachas paganizadas en sus costumbres, para señalar sus perniciosos resultados. También se pone de relieve el encanto del hogar cristiano y los medios para conseguirlo. Mil plácemes merece el traductor por haber dado en español esta obra, cuyo único defecto para nosotros será quizá el que las citas de autoridades sean casi todas alemanas.

M. Q.

AYALA, ANGEL, S. I., *Consejos a las jóvenes*.—Edic. Studium de Cultura (Madrid, 1947) 211, ptas. 15.

Tiene el P. Ayala a sus ochenta años un estilo inimitable para dar consejos. Profundo conocedor de la sociedad actual y especialmente del elemento joven, acierta en conocer el meollo de la cuestión, y es realista en las respuestas, humorista sano e irónico a veces. Con tal penetración sabe decir las verdades y poner las cosas en su punto, descubriendo el cariz ridículo del mundo actual, que el libro no se cae de las manos y se lee hasta acabar. Los temas son para leídos en días de retiro y como guiones de exámenes prácticos, pero sin duda que su lectura hará mucho bien a las que no usan de estas prácticas, a pesar de ser las que lo necesitan, y a quienes no se puede enseñar sino deleitando. Excelente libro de moral práctica para la juventud femenina.

M. Q.

OPPENHEIM, PH., O. S. B., *Institutiones systematico-historicae in sacram liturgiam.* Vol. VIII: *Principia theologiae liturgicae;* Vol. IX: *Sacramentum ordinis secundum Pontificale romanum.* — Edit. Marietti (Turín, 1946, 1947).

El infatigable P. Oppenheim continúa elaborando para el público sus doctas prelecciones de liturgia en los dos Institutos pontificios romanos de S. Anselmo y Lateranense.

I. El primero de los volúmenes que reseñamos expone en su primera parte el valor dogmático y en la segunda el valor moral, ascético y pedagógico de la liturgia, demostrando con ello la verdad de la afirmación de Pío XI sobre la "relación íntima entre el dogma y la sagrada liturgia, lo mismo que entre el culto cristiano y la santificación del pueblo".

La liturgia no crea dogmas, pero expresa los que existen y los enseña de una manera práctica e instructiva, que hace de ella, en frase de Pío XI, "el más importante órgano del magisterio de la Iglesia". Desde Celestino I se viene repitiendo la frase: "*legem credendi lex statuat supplicandi*". Ella indica que la liturgia es un verdadero *locus theologicus,* más o menos demostrativo y más o menos universal, según los casos, para la argumentación dogmática, y lo invocan efectivamente los Papas y SS. Padres en su magisterio y los teólogos en sus argumentaciones. Como cada religión cree lo que es objeto de su culto, es natural que a través de la liturgia se hayan esclarecido y confirmado muchos de nuestros dogmas trinitarios, cristológicos, marianos. Recuérdese como ejemplo el dogma de la Inmaculada y el influjo de la liturgia en el actual movimiento asuncionista.

La segunda parte ensalza la fuerza santificadora y formativa de la liturgia con bellos testimonios y consideraciones, que forzosamente resultan algo generales y no siempre suficientemente específicas para lo que se propone el autor.

II. El segundo volumen quiere suplir y completar lo que falta a otros tratados sobre el Orden. Aunque de ningún sacramento se haya escrito tanto como de este, si exceptuamos el de la Sagrada Eucaristía, muy pocos son los autores que se han inspirado en el *Pontificale romanum* para declararnos qué es lo que la Iglesia se propone en la ordenación de sus ministros y qué lo que siente de su dignidad, derechos, obligaciones o cualidades, y qué gracias implora para ellos al ordenarlos. El P. Oppenheim quiere hacerlo, y previamente nos da en esta primera parte de su estudio las nociones sobre el sacramento del Orden en sus diversos aspectos.

Tras unas consideraciones sobre el valor del Pontifical romano en general y del capítulo que se refiere a las Ordenes en particular (c. 1), expone las nociones teológicas sobre el Orden (sacramentalidad, origen y naturaleza del sacerdocio cristiano, efectos de la ordenación: c. 2); estudia luego la jerarquía de orden y jurisdicción en su relación al culto litúrgico (c. 3) y anota históricamente los ocho grados de la jerarquía del Orden (c. 4). Después recorre las condiciones y disposiciones canónicas para la ordenación (c. 5), cuyo ministro, lugar y tiempo examina (c. 6-8) en lo que tienen de conexión con la liturgia, principalmente desde el punto de vista histórico, para terminar con sendos estudios sobre las fuentes (c. 9) e historia (c. 10) del rito de la sagrada ordenación.

Parece admitir la duda de que el diaconado no sea sacramento. El poder de perdonar los pecados es en cierto sentido complementario del sacerdocio. Todo lo que se refiere a la jurisdicción y sus funciones con la enumeración de las personas que las desempeñan nos parece menos preciso y exacto. En la actualidad no es una excepción que haya Cardenales que no sean Obispos; lo sería en cambio que no fuesen presbíteros, con-

tra lo que parece suponer el autor. Admite que durante tres años gozó el abad de S. Ositis, en Bretaña, siendo simple sacerdote, de la facultad de conferir las Ordenes sagradas, incluso el sacerdocio, a sus súbditos, y deja en duda la historicidad de semejantes facultades concedidas a otros Abades respecto de la colación del diaconado.

Entre la copiosa bibliografía que maneja con gran dominio y competencia el benemérito autor se echan de menos los nombres españoles: Gomá, Rojo del Pozo, Ferreres, Prado, etc.

M. ZALBA, S. I.

GUZMAN RENSHAW, E., *Filosofía de la Filosofía.* — Editorial Bibliográfica Española (Madrid, 1947) 101, pts. 12.

E. autor quiere presentar lo que constituye el ser de la Filosofía; para ello la contrapone al conocimiento científico, al conocimiento que tiene nuestra inteligencia en su actividad espontánea o de sentido común acerca del sentido del universo, y finalmente al teológico-religioso.

Si bien la orientación doctrinal de toda la obra es recta, hay no obstante asertos que no defendería ciertamente (y conmigo creo que no pocos filósofos escolásticos), por ejemplo: "El Ser [entiende por Ser en este contexto, a Dios] es el objeto formal principal de la Filosofía" (p. 67). Llamar a Dios *objeto formal* de la Filosofía suscita todos los problemas de Blondel, Marechal, y aun del ontologismo; por esto requeriría mucha declaración este aserto, y lo mismo otros, discutibles, que quizá se dan como adquiridos con demasiada facilidad.

Tiene esta obra, a nuestro entender, un notable defecto: es tan alambicado y oscuro el estilo, que a veces parece que no se está leyendo un texto castellano, sino uno de Krause, y aun mal traducido. Vayan unas muestras: "El origen del psíquico conocer el saber fenoménico cuasicientífico es semejante al del precientífico; su fin extrínseco es el dominio del mundo inmediato" (p. 30). "El conocimiento filosófico es explícitamente necesario en lo que a su verdad se refiere. Por contraposición al acervo de saberes fenoménicos extracientíficos a las ciencias positivas, a la concepción metafenoménica del mundo del sentido común o inteligencia espontánea y a la Religión católica como complejo de verdades reveladas, que, aparte de la Filosofía, arrancan de juicios acerca de lo metafenoménico, que no se justifican de manera explícita en su verdad y que hacen circular una necesidad sólo implícita en los juicios que en aquéllos se apoyan, la disciplina Filosófica carece de tales juicios iniciales, porque es un conocimiento intrínseco explícito, radical, hasta la razón última o fundamento, y sus juicios en conjunto son necesarios explícitamente en cuanto a su verdad, a causa de estar justificados de forma explícita en el área de la misma Filosofía" (p. 56). Aun el lector que esté al corriente de toda la obra y de su terminología, no puede comprender este párrafo sin un previo cursillo de hermenéutica. Escriben así no pocos filósofos postkantianos, especialmente alemanes; pero en España no nos avenimos a un estilo tan alambicado.

J. ROIG GIRONELLA, S. I.

BULNES, J. P., *La filosofía del deber.*—Biblioteca de Filosofía y Pedagogía (Madrid, 1947) 290, ptas. 23.

Esta interesante obra reúne diversas características que la sitúan entre un estudio filosófico propiamente tal, o uno psicológico, o uno de moral aplicada. Es con ello un estudio que actualiza y propone en ambiente mo-

derno temas filosófico-morales, dando a todo un tono que tiende a apologético sin ser polémico, al menos de ordinario. La obra está realizada en estos siete capítulos: La felicidad humana, La moralidad, La ley moral, La obligación, La conciencia, La castidad, La confesión laica.

Llama la atención la amplia información del autor en cada uno de los capítulos; no siempre de primera mano, pero sí bien escogida y cuidadosamente anotada al pie de las páginas. Se hace singularmente útil e interesante que se coleccionen en torno a temas tan importantes juicios de personas competentes, aun de fuera del campo católico, y que vienen a confirmar plenamente las orientaciones de la filosofía y de la moral católicas.

Para quienes no pueden dedicarse a lecturas amplias, bien sea por falta de bibliotecas, bien por la del tiempo, puede serles de gran provecho tener reunidos como en manual tantos elementos que pueden utilizar con frecuencia.

A veces es un poco excesivo el amontonamiento de testimonios, llegando en algunos momentos a hacer la impresión de que se trata de ofrecer al público un fichero ordenado.

La obra resulta en conjunto muy beneficiosa en un tiempo en que se está laicizando la vida social y ya se proclama una moral puramente laica, que es lo mismo que una moral libre, es decir, nula.

J. ITURRIOZ, S. I.

Geistige strömungen der Gegenwart im lichte des Katholizismus. Ein Jahrbuch der Wiener Katholischen Akademie, Herausgegeben von Hochschulprof. Dr. JOSEF KISSER.—Verlag Herder (Viena, 1947) 15 × 23: cents., 310.

Presentamos el primer volumen del Anuario de la Academia Católica de Viena. Su título coincide con el programa de trabajo de la misma Academia. Misión, en verdad, que imponen con la mayor urgencia a los intelectuales católicos de todo el mundo las duras y críticas circunstancias por que atraviesa la universal cultura. Sus graves y acuciantes problemas están planteados en este volumen y a la luz clara y eterna de la verdad católica resueltos.

El P. J. Thauren, S. V. D., escribe sobre la Iglesia de hoy bajo el signo de la catolicidad; el racionalismo e irracionalismo en el campo religioso es tratado por el P. J. Mitzka, S. J. A los problemas filosóficos están consagrados los trabajos de L. Gabriel, A. v. Iványka, U. Schondörfer, J. Kisser, R. Schubert-Soldern; de especial actualidad es el estudio de von Iványka sobre el concepto de verdad en la filosofía existencial. La cuestión de la medicina pastoral es estudiada por A. Niedermeyer; la situación de la pedagogía actual, desde el punto de vista del catolicismo, es analizada por H. Peter. A. Nowotny se plantea el problema de nación y estado: analiza los conceptos, estudia su desarrollo y evolución. Los temas sociales son objeto de particulares estudios: F. Degenfeld-Schonburg propone los posibles caminos para la desproletarización por medio de la creación de propiedad; L. Strobl se ocupa del trabajador como empresario; una nueva concepción del derecho al contrato de trabajo es presentada por K. Kummer; y H. Mitterauer se plantea el problema de la colonización en las grandes ciudades. El problema literario actual a la luz del catolicismo es objeto del estudio de V. Suchy. Finalmente, el arte y la música, sus problemas ante sociedad hodierna, son examinados por H. Pernter y L. Nowak. El volumen es un magnífico exponente de la vitalidad del

pensamiento católico austríaco y de la clara conciencia de su gran responsabilidad en el momento presente.

R. Ceñal, S. J.

Gomis, Juan Bautista, O. F. M., *Criterio social de Luis Vives*. Cons. Sup. de Inv. Cient.—Instituto Balmes (Madrid, 1946) 373.

Presentada la obra por el conocido P. B. Ibeas, es toda ella una gran apología de Luis Vives. Como tal se caracteriza el libro desde la Introducción, titulada: *Defensa de Luis Vives*.

El modo general de conducirse el autor en este libro es el de hacer hablar lo más posible al mismo Vives, recogiendo su pensamiento disperso alrededor de temas de capital interés para la sociedad en sí, o para la sociedad tal cual la encontramos en nuestros días. Dado este carácter antológico, parece conveniente dar aquí los títulos de los capítulos: I. La Res-publica. II. Dualidad espiritual: el bueno y el mal espíritu. III. Doctrina sobre el todo social y sus partes. IV. Condición del hombre. V. El Príncepe o la Suprema Autoridad. VI. Aristocracia y democracia: oficios del sabio. VII. Orientaciones sociales. VIII. Obediencia: Disciplina. IX. Relación de amistad. X. La cuestión de la Nobleza. XI. La cuestión del Comunismo. XII. Los bienes y su destino. XIII. Filosofía de la propiedad. XIV. El trabajo. XV. Instituciones. XVI. Paz y guerra. XVII. Lección de paz: unión europea. XVIII. Felicidad y Patria. XIX. Edad de Oro.

Los capítulos son de contextura diversa. Alguno de ellos, tal el primero, es simple traducción de Vives En otros es Vives mismo quien desde el principio lleva la voz cantante, recogida por el autor en diversas obras. En algunos Vives viene confirmando ideas sociales que el autor expone como propias, aunque, sin duda, inspiradas en Luis Vives. En todos ellos encontramos palpitante el pensamiento del célebre humanista, y es la obra un como fichero orgánicamente constituído del pensamiento social vivista. Por ello, puede ser fuente de inspiración para quien desee recoger materiales de Vives.

Parece importante destacar dos bases fundamentales de la sociología de Vives, y que también el autor pone en el debido relieve. Como humanista que era partía, como era natural, del hombre para construir su sociedad. Vives tuvo un conocimiento muy hondo del modo de ser humano, realista y espiritual, para apreciar su valor dentro del conjunto cósmico y bajo el dominio supremo de Dios. Ahí está uno de los secretos de la solidez de su construcción. La otra base es su cristianismo, para con él iluminar toda la trascendencia sobrenatural del hombre y del mundo, realzando así sus valores espirituales naturales. Lejos de desintegrar la unidad del hombre en naturaleza y gracia, Vives tiene una visión íntegra unitaria de lo humano, visión que abarca a la vez todo lo social, como que todo este orden social proviene como complemento personal del hombre cristiano.

Muy acertadamente, por lo tanto, ha puesto el P. Gomis "al día" y en contacto con el mundo de hoy al gran humanista valenciano.

J. Iturrioz, S. I.

PETRI HISPANI, *Summulae logicales*, quas e codice manu scripto Reg. Lat. 1205 edidit I. M. Bochenski O. P. in Universitate Friburgensi Helvetiorum professor, cum introductione et indicibus.—Domus Editorialis Marietti (Turín, 1947) in 8.° XXIII-143. L. 550.

No pretende el autor hacer una edición crítica del conocidísimo manual medieval. Sólo trata de llenar un vacío actual, pues se ha perdido el conocimiento de estas tradicionales Súmulas, por falta, entre otras razones, de ediciones manuales modernas. Precede al texto una pequeña introducción dividida en dos partes. La primera, en siete puntos, trata del autor y del texto de las Súmulas. Sigue en los cinco primeros puntos casi enteramente a Grabmann y a Mullaly, reciente editor éste de una parte de las Súmulas. Advierte, entre otras cosas, que el orden en que se exponen los tratados no es el de las antiguas ediciones, sino el que encuentra en el manuscrito que transcribe. De su propia cosecha añade un pequeño estudio sobre las graves corrupciones que ha sufrido el texto en las ediciones incunables; él las corrige a base del manuscrito que sigue, en el cual, con todo, hay un pasaje que parece puesto fuera de lugar. En la segunda parte da cuenta de las normas de la edición; sigue como a fuente principal y básica el códice Vaticano Reg. Lat. 1205, teniendo en cuenta y anotando las diversas etapas sufridas por él por la diversidad de manos que han intervenido en sus folios; tiene también en cuenta los demás códices del Vaticano y algunas ediciones incunables, como también, para los últimos seis tratados, la reciente edición de Mullaly (aunque no admite como integrante de las Súmulas el último editado por éste, si bien se lo reconoce como auténtico).

El texto está editado pulcra y esmeradamente. Resulta con ello una edición manual, primer paso para una edición crítica: de gran utilidad para renovar las antiguas tradiciones y para mejor entender a los grandes escritores medievales formados en la técnica dialéctica por Pedro Hispano.

J. ITURRIOZ, S. I.

BATLLORI, MIGUEL, *Cartas del Padre Pou al Cardenal Despuig. Edición y estudio.*—Mallorca, 1946.

Con una actividad verdaderamente infatigable, nos ofrece de nuevo el P. Miguel Batllori, S. J., un trabajo de investigación y estudio. La base lo forman un conjunto de 14 cartas del P. Bartolomé Pou, S. J., al Cardenal Antonio Despuig, publicadas con ocasión del segundo centenario de este gran purpurado mallorquín. Pero lo que constituye, aun en su volumen material, la parte principal de la obra, es el estudio que hace el P. B. sobre el P. Pou, sus actividades literarias y filosóficas y sus relaciones con el Cardenal Despuig. Aumentan el mérito del trabajo un conjunto de apéndices, particularmente una serie de láminas magníficamente reproducidas.

Respecto del texto de las cartas, sólo diremos que su reproducción es nítida e impecable desde el punto de vista crítico, y que sirven a las mil maravillas para el conocimiento de las actividades del P. Pou y del medio literario del tiempo en que él tan directamente intervino.

En el estudio preliminar, que ocupa dos terceras partes de la obra, no se limita el P Batllori a darnos a conocer la vida del P. Pou. En los capítulos sobre "Pou en Cervera: 1755-1759; Profesor de Humanidades: 1755-1759; un año en Tarraco Augusta: 1759-1760; en el Colegio Bilbilitano", y siguientes, asistimos a uno de los fenómenos más dignos

de estudio de la segunda mitad del siglo XVIII, como es, el singular florecimiento de los estudios clásicos en la Universidad de Cervera, en torno a las figuras de Finestres y un gran número de insignes jesuítas. Quien desee adentrarse en el conocimiento de la magnitud e influjo de este fenómeno de la nueva Universidad borbónica, lea los diferentes trabajos del P. Ignacio Casanovas, y sobre todo sus excelentes monografías sobre Finestres y Balmes. El P. B. nos presenta un resumen magnífico y lleno de luz de la intensa labor del cenáculo humanístico y filosófico de aquella Universidad, en que tan lucido papel desempeñó el P. Pou. La estancia de éste en Tarragona y en Calatayud (la clásica Bílbilis) contribuyó a hacer resaltar más su intensa colaboración en la obra de la Universidad cervariense.

El segundo escenario en que vuelve a desarrollarse la fecunda actividad del P. Pou es el norte de Italia, adonde fué a parar el grupo principal de los jesuítas de Cervera, por efecto de la expulsión general de los jesuítas de España, decretada por Carlos III. Córcega. Ferrara y Cerdeña se convirtieron en centros de una importante actividad literaria, procedente en gran parte de los maestros de Cervera. El P. Pou, llegado ya a la madurez de su formación humanística, se constituye, entre 1767 y 1785, en un verdadero Maestro de Humanidades y excelente retórico clásico. Entonces comienza su íntima amistad con D. Antonio Despuig, el cual, constituyéndose en su fervoroso Mecenas y constante alentador de sus trabajos, contribuyó eficazmente a la realización de diversas obras boloñesas del P. Pou. Los últimos capítulos sobre los años transcurridos en Roma (1792-1798), sobre las relaciones de Pou con la Compañía de Jesús en el período de 1773 a 1798, después de la extinción general de la misma, y su regreso a Mallorca (1798-1802), acaban de presentarnos la figura del P. Pou en la madurez de los últimos años de su vida.

Como se ve, el estudio del P. B., aunque encaminado a honrar la figura del Cardenal Despuig, es más bien un elogio bien razonado del P. Pou y sus compañeros de Cervera y de destierro de Italia. El entusiasmo por su héroe, P. Pou, y por aquel incomparable centro de cultura del siglo XVIII, que fué Cervera, y de los hombres que de él salieron, lleva algunas veces al autor a marcar demasiado el contraste entre la cultura catalana y la del resto de la Península, así como también a designar demasiado como catalán un resurgimiento, en el que tan intensa participación tenían elementos valiosísimos de Aragón, Valencia y Mallorca. Nos complace, con todo, el observar que, siguiendo a su Maestro, P. Casanovas, el tono es siempre moderado y alienta en él un espíritu verdaderamente españolista, que sólo tiene por objeto el enaltecimiento de la Madre España.

B. Llorca, S. J.

Rationes Decimarum Hispaniae (1279-1280). I. Cataluña, Mallorca y Valencia. Edit. por José Ríus Serra, Pbro.—Barcelona, 1946.

El Consejo Superior de Investigaciones Científicas, tan fecundo en publicaciones de verdadero mérito, ensanchó su radio de actividad con la nueva "Sección de Estudios medievales de Barcelona", en la que aparece entre sus primeras producciones esta obra, transcrita y editada por Mons. José Ríus Serra. Se trata de una obra de erudición y documentación, de gran utilidad sin duda para conocer el estado económico y cultural de la Corona de Aragón en la segunda mitad del siglo XIII. De hecho, desde que los grandes fondos del Archivo Vaticano fueron puestos a la disposición del público investigador, han sido varios los

eruditos de Italia, Alemania y Francia que han publicado trabajos semejantes.

Como el mismo editor indica, las "rationes decimarum" no tienen nada que ver con el diezmo; tuvieron siempre carácter extraordinario y aparecieron con ocasión de las Cruzadas, como el llamado "diezmo de Saladino". Eran ciertos impuestos especiales, ordenados en circunstancias extraordinarias y para fines determinados. Así, pues, en la presente obra se publica el Ms. n. 25 de las Colectorías (Colectoría 25) del Arch. Vat., en el cual se anotan las cantidades que se fueron pagando en cada una de las diócesis de Mallorca y Valencia con ocasión de la décima de 1279-80. Es de particular interés por aparecer el tipo de monedas que se usaban, los títulos de las Iglesias y de los diversos empleados de ellas; los cargos de las poblaciones, etc., y no menos por ver cómo desfilan ordenadamente todas las parroquias de cada diócesis, con lo que se pueden recoger materiales suficientes para formar el mapa eclesiástico de la región.

B. LLORCA, S. J.

DE LAS CAGIGAS, ISIDRO, *Minorías étnico-religiosas de la Edad Media Española*. I. *Los Mozárabes* (t. 1°).—Instituto de Estudios Africanos (Madrid, 1947) 288.

Tenemos delante las primicias de una obra de gran envergadura en la que se intenta nada menos que orientar en los enmarañados problemas de las minorías medievales españolas. En este primer volumen se trata de los mozárabes hasta el final del siglo IX.

En la mente del autor, el tejido de los sucesos externos no pasa de ser más que el vestíbulo de los problemas políticos, religiosos, étnicos de cada pueblo, ansiando hacer revivir el mismo medio ambiente en que se movía cada generación. Traza "un ensayo político y de crítica histórica". Le interesan las cuestiones bajo el aspecto político, acercándose a la historia porque abriga la esperanza de encontrar en ella la luz que necesita para solucionar los espinosos problemas minoritarios. En el fondo de cada aspecto que estudia se trasluce el punto candente paralelo de una situación de hoy.

En su obra se muestra exquisito investigador, sutil analizador de las fuentes, profundo y eruditísimo conocedor de toda la literatura y bibliografía mozárabe.

Distingue tres estadios: En el siglo VIII un primer período de tipo casi colonial con una hábil adaptación inicial de los conquistadores y un subsiguiente empeoramiento por inhabilidad de crueles gobernadores. En el siglo IX una enérgica reacción de parte de los árabes para formar un nuevo sistema político constructivo, y una gradual elaboración en los mozárabes del sentimiento nacional y de independencia patria. Culmina el naciente movimiento con la lucha entre las dos razas y las dos místicas.

De entre los múltiples aspectos que toca nos parecen los más importantes para la historia eclesiástica los siguientes: organización y fuerza de las comunidades mozárabes (58-60; 85-86), contenido religioso de la Reconquista y su influjo en la elaboración del fondo espiritual del factor patria (144-158), la exaltación religiosa de los mozárabes cordobeses enlazada con la acción del "revolucionario pacífico" S. Eulogio de Córdoba (194-209), la política religiosa del genial caudillo Omar ben Hafsún (251-254), el intercambio cultural de los mozárabes con los españoles libres (263-272) y sobre todo el martirologio de 52 mártires de Córdoba (211-221).

Mayor fuerza evidencia el autor en el planteamiento sincero, audaz y

sugestivo de los problemas que en su adecuada solución. No nos convence la disposición externa de los sumarios de los capítulos y notas, perdidos en medio del texto, lo que dificulta notablemente el manejo del libro. Creemos que hubiera ganado mucho en realce y presentación el presente trabajo si se hubiese publicado conjuntamente con el segundo tomo en formato algo mayor y más en consonancia con la seriedad y valor científico de la obra.

IGNACIO IPARRAGUIRRE, S. I.

LASSO DE LA VEGA JIMÉNEZ PLACER, JAVIER, *Cómo se hace una tesis doctoral o Manual de técnica de la documentación científica.*—(San Sebastián, 1947) 619.

Esto que el autor llama Manual es una riquísima Enciclopedia de contenido sorprendente, porque en ella se encuentra lo que menos se espera y lo que muchas veces se busca en donde pudiera esperarse. Es una enciclopedia que ha nacido del contacto directo con los investigadores que inician sus trabajos en el salón de una biblioteca. Responde a innumerables preguntas que el doctorando tiene que hacer cuando se encuentra enfilado en una tesis hacia una conclusión científica. Coloca en manos de él innumerables instrumentos y documentos de que en su trabajo prescinde porque desconoce su existencia. Se adelanta a suscitar curiosidades y desarrollar iniciativas. Y no pocas veces se adivina al que paternalmente ha asistido a las primeras tentativas de quien quizás no sabe leer científicamente, ni sabe anotar sus hallazgos, ni valerse en una selva de notas. Este libro del Sr. Lasso de la Vega es un arsenal riquísimo y utilísimo en manos de todo investigador, no sólo del que se inicia con una tesis doctoral.

Escojo al azar unos cuantos títulos de los capítulos de la obra: La redacción. Propiedad intelectual. La catalogación de impresos. Conocimientos que debe poseer todo lector de las guías Reglamentos de las Bibliotecas. Los Centros para la investigación científica en el extranjero. Los recursos nacionales para la investigación científica. Cómo leer técnicamente, etc., etc. Esta variedad de temas va tratada con riqueza inexhaurible de datos, hasta con anécdotas y observaciones que amenizan la lectura.

Uno de los elementos que más se merecen destacar y que honra grandemente al autor y en él a todo el Cuerpo de Bibliotecarios, es el profundo sentimiento de responsabilidad técnica y moral en el cargo de bibliotecario. No se sabrá ponderar bastantemente el valor de la misión del bibliotecario en la dirección de adquisición de libros, en su conservación, en su distribución y en la orientación de los lectores.

En suma, es un manual utilísimo en manos de todo investigador por la riqueza enorme de noticias, documentos y orientaciones técnicas de que rebosa.

I. ITURRIOZ, S. I.

ARELLANO Y SADA, PEDRO, *Catálogo de la Exposición bibliográfica del Concilio de Trento celebrada en conmemoración del IV Centenario* (1545-1945) *y Conferencias leídas durante la misma Exposición.*—Diputación Provincial de Barcelona. Biblioteca Central (Barcelona, 1947) 162.

Se describe aquí el catálogo de las obras que expuso en vitrinas la Biblioteca Central de la Diputación Provincial de Barcelona, para poner de relieve la magna obra realizada por el Concilio de Trento. A esta Ex-

posición colaboró ampliamente la Biblioteca de la Universidad de Barcelona y no menos algunos particulares que ofrecieron sus obras para ser expuestas. En el tiempo que duró la Exposición, se organizó un ciclo de conferencias sobre diversos temas referentes al Concilio, algunas de las cuales se publican al final del Catálogo. De mucha utilidad juzgamos la redacción del Catálogo, clasificando las obras por grupos de materias o temas afines. También constan en el Catálogo las obras que, sin tratar exclusivamente del Concilio de Trento, contienen algunos capítulos dedicados a su historia, sus decretos y su doctrina, e igualmente algunos estudios y conferencias que esperaban su pronta publicación.

De magníficas pueden calificarse las conferencias, especialmente la del P. Cándido de Dalmases, S. I., Director a la sazón de Balmesiana, sobre el significado histórico del Concilio de Trento, y la del P. Bernardino Llorca, S. I., sobre el restablecimiento del prestigio pontificio, eje de la reforma tridentina. Solamente notaremos que al canónigo de Barcelona Juan Villeta (p. 154) se le llama antes Vileta (p. 134).

M. Q.

LEJARZA, FIDEL DE, O. F. M., *Conquista Espiritual del Nuevo Santander*. Biblioteca "Missionalia Hispanica". Vol. IV. (Madrid, 1947) 26 × 18,5 centímetros, XVI, 440, 183, con un mapa en color.

El presente libro es una refundición muy aumentada de la serie de artículos publicados por el autor en la revista "Missionalia Hispanica" durante los años 1944 y 1945 sobre la colonización y predicación del Evangelio a los indios de los territorios costeros situados entre Tampico y Bahía del Espíritu Santo, entre los grados 22 y 29, aproximadamente, a lo largo del golfo de Méjico. Sus fuentes son los dos tomos de documentos publicados por el Archivo General de la Nación, Méjico 1929 y 1930, sobre las fundaciones hechas por D. José de Escandón en la Colonia del Nuevo Santander, y el tomo XXIX de la *Colección Boturini*, de la Academia de la Historia de Madrid, que contiene buen material sobre el mismo asunto.

La misión franciscana de Nuevo Santander nace a mediados del siglo XVIII, y es de nuevo tipo, en todo diferente a las antiguas de América, o a las que por los mismos años iniciaban los jesuítas en el Chaco argentino, pues mientras éstas eran de salvajes solos retirados lejos de las ciudades y trato de españoles, la de los franciscanos va adjunta a una colonización donde lo principal son los blancos y lo accesorio los indios, que se procuraba atraer junto a las nuevas poblaciones: aquéllas eran de *reducciones*, éstas de *congregas*. Otro nuevo elemento entra a dar originalidad a la misión franciscana: la aparición de los Colegios de Misiones, dependientes de la Congregación de Propaganda Fide, que lograron gran expansión por España y América, y además de dar nuevo lustre a las empresas apostólicas de la orden seráfica, estaban destinados por la Providencia a suplir en lo posible las bajas que produjo en el ejército misionero la impiedad dieciochesca al expulsar de los dominios españoles a la Compañía de Jesús.

Este tema tan interesante abre el libro (c. I), al que se sigue la exposición de lo que fué la misión en sus varios aspectos, los frutos obtenidos, y las dificultades que surgieron entre los dos Colegios de Misiones de Méjico y Querétaro y el poder civil. Las poblaciones nuevas que había fundadas el año 1792 eran 23, y las misiones adjuntas 12. En una segunda parte del libro, que lleva numeración distinta, se publican 20 documentos, que ilustran y comprueban la narración histórica; y al final

va un buen índice de nombres y materias. Es una buena monografía que honra al autor y al Instituto *Santo Toribio de Mogrovejo*, del Consejo de Investigaciones Científicas, que lo publica.

F. MATEOS, S. J.

RIBADENEIRA, MARCELO DE, O. F. M., *Historia de las Islas del Archipiélago Filipino y reinos de la Gran China, Tartaria, Cochinchina, Malaca, Siam, Cambodge y Japón*. Edición de Juan R. de Legísima, O. F. M. Colección "España Misionera", vol. III (Madrid, 1947) 19,5 × 12,5 cm., LXXV, 652, con varios mapas.

Lo que es la Historia de las Misiones de Oriente, del jesuíta Luis de Guzmán, para la Compañía de Jesús, es para la ilustre orden franciscana esta del P. Marcelo de Ribadeneira, incluída con muy buen acuerdo en las publicaciones de vulgarización de la colección "España Misionera". Con una diferencia fundamental: que las misiones de la India, China y Japón en la Compañía de Jesús dependieron siempre de Portugal, aunque por la pequeñez del país hermano abundaban los misioneros españoles y de otras nacionalidades, y sus centros vitales eran Lisboa, Goa y Macao, mientras que las misiones de las otras órdenes religiosas, franciscanos, dominicos y agustinos, en todo el Extremo Oriente fueron españolas, y su centro vital Manila. La importancia y eficacia que tuvieron, correspondientes a la mayor potencia que sobre Portugal tenía España, así en número de misioneros como en abundancia de medios económicos y subsidios de todas clases, justifican la denominación de *Faro de cristiandad en Extremo Oriente* que se da a las Islas Filipinas. Inútil buscar este aspecto tan interesante de la empresa misionera de España en el mencionado P. Luis de Guzmán, ni en general en la literatura jesuítica, el cual aparece patente en la presente crónica del P. Marcelo de Ribadeneira, que en belleza de narración y estilo no es inferior a la del jesuíta.

De Filipinas salen los franciscanos que van a China, llenos de fervor evangélico, y sin cuidarse de la acomodación misional entran en procesión cantando el *Te Deum*, por lo que fueron a dar a las cárceles de Cantón. Prolongaciones del convento franciscano de Manila son las expediciones misioneras de Tartaria, Cochinchina, Malaca, Siam y Camboja. La misión franciscana de Japón, que ocupa la segunda mitad del libro, y es con mucho la más emocionante y la mejor escrita, procedía también y era sostenida desde Filipinas. En su fundación intervino el gobernador Gómez Pérez Dasmariñas, quien, en contra de las pretensiones portuguesas, aunque en esa época (1593) estaba Portugal incorporado a España, juzgando que Japón pertenecía a la demarcación española, quiso hacer llegar a él su influencia, para lo cual mandó una embajada de franciscanos españoles, los cuales se quedaron en Japón fundando iglesias y bautizando, si bien con poco sentido de acomodación misionera, por lo que irritaron la susceptibilidad japonesa, que hizo alzarse las primeras 26 cruces de martirio en Nangasaqui el 5 de febrero de 1597, donde murieron seis franciscanos, tres jesuítas y otros cristianos japoneses, criados de los conventos de los frailes.

El problema de los dos métodos misionales, el rígido de los frailes, y el de acomodación de los jesuítas, yace latente en todas las páginas del libro. Aunque el superior de los franciscanos, San Pedro Bautista, mandó a sus frailes seguir el método de los jesuítas, que él mismo les pidió por escrito, lo mismo que hizo también con sus catecismos, confesionarios y libros de oraciones en japonés; sin embargo hace notar el

autor que "no era posible, sin notable detrimento de la fe, seguir el recato con que los padres de la Compañía vivían escondidos y vestidos como japoneses" (p. 398), y se fundaban los buenos frailes en que así se había hecho siempre con los indios de Perú, Méjico y Filipinas (!), como si fuese el mismo el caso del Japón, donde los misioneros no estaban apoyados y defendidos por las poderosas armas castellanas. Y en otro lugar: "Los padres de la Compañía, en obra, traje y manera exterior de proceder, se conformaron con los japoneses, para atraerlos mejor al conocimiento de la fe" (p. 593). Por el contrario, los que seguían el partido de los jesuítas, así japoneses como los muchos portugueses que residían en Nangasaqui y otras ciudades atendiendo a sus tratos y comercio, temblaban ante la excesiva confianza de los frailes: "Aquéllos, como no entendían, juzgaban por indiscreción la prudencia del cielo" (p. 405); y más abajo: "Predicaban los frailes con imprudente fervor o con sobra de él" (p. 431). Sin embargo, el mismo San Pedro Bautista, desencadenada ya la persecución y preso, ordenaba a fray Jerónimo de Jesús que se dejase crecer la corona y se quitase el hábito, y escondido quedase entre los cristianos, "porque si no es vestidos de japoneses no podrán quedar aquí" (p. 447).

De aquí se deduce el extraordinario interés del presente libro, por el que no merece sino plácemes su editor y la dirección de la colección "España Misionera". Y aunque de divulgación y dirigido al público culto en general, nada se hubiera perdido con tener en cuenta, o no olvidar al menos, la conveniencia de los estudiosos, por tratarse de un libro importante y raro, de difícil adquisición, lo mismo que algunos otros de los publicados. ¿Por qué no anteponerle una introducción de más enjundia y valor histórico, y cuidar mejor la parte técnica, y dotarle de buenos índices? De este modo, sin aumentar apenas el volumen, y sin perjuicio de los que compren el libro para su solaz e ilustración, se prestaría un buen servicio a la ciencia y a la investigación.

F. MATEOS, S. J.

CHAMPAGNE, JOSEPH-ETIENNE, O M. I., *Manuel d'action missionnaire* (Otawa, 1947) 23 × 15 cm., 843.

Libro de texto, o mejor dicho, de estudio para seminaristas y escolasticados; libro además que puede servir de fuente y cantera para círculos y predicación misional y de manuductor de quienes se consagran al apostolado entre los no católicos o disidentes; a lo que, por el carácter práctico y por el medio en que viven los lectores directamente buscados, los del Canadá, se dedica singular atención y espacio, más del usual en los Manuales de Misionología. Empieza por definir la misión según textos pontificios o de la Congregación de Propaganda, los más autorizados sin duda; síguese la descripción del mundo o países de misiones, con estadísticas, un poco atrasadas, lo reconoce el autor, por los trastornos de la guerra, y con la organizacion de la jerarquía eclesiástica. Viene luego la historia compendiosa de las principales religiones no cristianas de Asia y Africa, con parte de Europa, por lo que atañe al mahometismo; nacimiento, desarrollo, doctrina; es ciertamente de lo mejor en el libro, por la claridad y brevedad.

Síguese la expansión misional, desde la Edad Media, por todo el mundo; aquí notamos que corre muy aprisa en lo relativo a la evangelización española, que fué casi única, con la portuguesa, durante siglos, y sin comparación la más fructuosa; se advierte al autor imbuído por la leyenda de la crueldad y avaricia de los conquistadores, que la tuvieron

algunos, pero no en la generalidad y grado de otros, en quienes se calla ese aspecto. Se entiende la información escasa por la bibliografía: sólo dos citas españolas recuerdo haber visto, una de Acosta y otra de Solórzano Pereira. Y de misioneros aparecen los nombres únicos de Ramón Lulio, San Francisco Javier y Las Casas.

La segunda parte desarrolla con bastante amplitud los fundamentos teológicos de la misión: la Escritura, la Tradición y las verdades dogmáticas que fundan el reino universal de Cristo y la vocación de todas las gentes a la fe. Esta parte es la que más puede servir en la predicación y círculos de estudios misioneros, por la copia de materiales bien tratados. La tercera parte es mezcla de doctrina e historia: la cooperación general a la obra misionera, y las instituciones para ello nacidas; las obras pontificias y otras de carácter local o circunscrito a determinadas actividades; de esto, fuera de obras para ciertas misiones de Institutos religiosos, que fomentan su ayuda espiritual y económica, poco o nada tenemos los españoles. y lo que trae el autor enseña mucho. La cuarta parte, importantísima en tierras de diversos credos, para nosotros es de escasa utilidad práctica: la misión o apostolado entre disidentes, protestantes; necesidad de atraerlos, preparación del misionero, sistemas de atracción, caminos por donde llegan a la fe, arte para defenderlos y conservarlos. Y termina con un resumen de la historia de las misiones protestantes desde el siglo XVII a nuestros días; datos curiosos.

El libro, bien trabajado, con claridad, dentro de la concisión, con espíritu verdaderamente misionero. Por algo el autor pertenece al Instituto de Oblatos de María Inmaculada, que cabalmente en el Canadá tienen espléndidas misiones.

C. Bayle, S. J.

Alonso, Martín, *Ciencia del lenguaje y arte del estilo.*—M. Aguilar (Madrid, 1947) 1.268.

La obra es una pequeña enciclopedia, planeada según el sentido determinado en su título; libro que está llamado a tener calurosa aceptación y que rendirá, a no dudarlo, positivos frutos en el público amante de las letras. Consta de varias secciones, acertadamente concebidas desde el punto de vista del lenguaje y del estilo. Hay en él filosofía del lenguaje, gramática histórica, preceptiva redaccional, historia y crítica literarias, educación estética del estilo, etc., etc. Hasta se brinda un valioso *Vocabulario de sinónimos e ideas,* como apéndice (p. 783-1.195).

Contiene exposiciones sugerentes y luminosas, como la de la imitación y el plagio; los límites entre la moral y el arte; la oratoria sagrada, a ejemplo de Jesucristo, etc. En el aspecto histórico, posee perfiles de crítica literaria, de acabada precisión. Tiene además la ventaja y acierto positivo de provocar reacciones activas de elaboración de parte de los lectores y estudiosos. Aun los escritores formados gustarán de caer en la cuenta del mecanismo redaccional y estilístico que a diario ellos practican.

Fácil cosa sería, en comprobación de lo que vamos afirmando, escoger un ramillete de observaciones y consejos de suma oportunidad; como cuando se formula la norma de la difícil sencillez, con la receta de Azorín: "Colocad una cosa después de otra"; o se advierte, en otra parte, que "el orden de las palabras se gobierna más por el interés psicológico que por la estructura gramatical"; o se subraya el valor de la imitación en literatura diciendo: "una gran parte de los que profesan

la literatura no ven con sus ojos, sino a través de los ajenos"; y en punto a originalidad se aconseja: "¿Queréis parecer originales? Que el sentido común os inspire; siempre diréis algo nuevo"; como también: "Lo mejor de una obra no es lo que está en ella, sino lo que de ella se escapa", etc.

Si se nos permite poner algún leve reparo, el profesor que maneje este libro sabrá hacer distinción entre ciertos autores que se aconsejan, desde el punto de vista moral. El lector, asimismo, no dará valor canónico a la afirmación de la página 403, sobre que Santa Teresa haya sido declarada "Doctora de la Iglesia".

J. MADOZ, S. I.

SARABIA, R., C. SS. R., *Maribel, el Angel de Trujillo*.—Editorial Perpetuo Socorro (Madrid, 1947) 148.

Siempre se leen con agrado los relatos de santidad de los pequeños héroes; y como héroe podemos llamar a la pequeña Maribel de Trujillo, será consecuencia obligada tomar con gusto entre las manos el librito —pequeño también—que el P. Sarabia nos ofrece. En él, con estilo sencillo, pero encantador y atrayente, nos sitúa en varios episodios de la heroica vida de esta niña que a los pocos años juntaba una santidad perfecta. Va el librito dirigido a los niños y niñas—de quienes es tan amante el P. Sarabia—y se acomoda a su estilo y manera de pensar.

Maribel es una de esas niñas que desde pequeñita se manifiesta atenta con los suyos, cariñosa con los extraños, buena con todos, devota de la Virgen, piadosísima con Dios. No tiene cosas extraordinarias, pero sí la perfección que corresponde a su edad. Es como un angelito que pasa por la tierra sembrando semillas de cielo y arrastrando los corazones hacia la patria eterna.

La lectura de este librito creemos que podrá hacer mucho bien, no sólo a los pequeños lectores, a quienes va encaminado, sino a muchas madres, que en estas páginas encontrarán el secreto de la felicidad en la educación de los hijos, y comprenderán cómo la virtud que de pequeños aprenden en el hogar y en la escuela selecta será su sostén en las horas trágicas de la vida, que muchas veces se presentan ya en los primeros pasos de la infancia.

FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

PITARQUE SERRANO, FELIPE, *La cuestión social, solución*.—Imp. Blanch (Tortosa, 1947) 541.

A una palabra podríamos reducir la gratísima impresión que produce la lectura de este libro: la simpatía. Un sacerdote ejemplar, el Sr. Arcipreste de Tortosa, nos da un testimonio de su laboriosidad en este libro, en el que ha resumido el fruto de muchas y reposadas lecturas de cuestiones sociales, adoptando una división y una ordenación tal de la materia que hace su lectura agradable y provechosa, y en ello consiste precisamente su sencilla originalidad. Simpatía por la unción sacerdotal que perfuma todas las páginas, por el amor que demuestra para con el pueblo y los humildes, por los acentos de moderación y de sensatez con que va desarrollando los conceptos, por el hondo espíritu cristiano y amor a la Iglesia que se respira.

A uno ya algo versado en cuestiones sociales le podrá parecer el libro nimio en las divisiones, repeticiones y citas de documentos sociales; en

cambio, los que comienzan a asomarse en el campo embrollado de lo social, encontrarán una sana y bien documentada orientación osbre todas las cuestiones que afectan al problema social en sentido estricto, como también será de utilidad este libro para los que se preparan o dedican al apostolado social.

En la primera parte, compuesta de doce capítulos, se estudian conceptos generales sobre la cuestión social, su significado e importancia, sus dificultades, existencia, causas y naturaleza. La primera sección de la segunda parte expone las soluciones falsas al problema social, el liberalismo en general y el económico en particular, el socialismo y el comunismo; a cada uno de estos sistemas le sigue su oportuna refutación. La segunda sección de la segunda parte, aunque repite algunos conceptos ya explicados, expone orgánicamente la solución verdadera a base de las realizaciones de la doctrina de la Iglesia sobre las tres grandes cuestiones de la propiedad, el trabajo y el salario, sobre las asociaciones profesionales, virtudes sociales, intervención del Estado, deberes y derechos de obreros y patronos; a ello le precede un hermoso y claro estudio sobre el valor social del Evangelio y la historia social de la Iglesia. Concluye el libro un apéndice sobre el pensamiento y realizaciones sociales del Estado español.

La iniciativa de este libro sólidamente cristiano de tan celoso sacerdote merece nuestra cordial enhorabuena, y quiera Dios que sobre todo a nuestros seminaristas sea muy útil cuando se den al estudio de la cuestión social.

MARTÍN BRUGAROLA, S. J.

LOETSCHER, ANTÓN, S. M. B., *El joven obrero*. Trad. del Dr. D. Antonio Sancho.—Ediciones Studium (Madrid, 1947) 152.

Se registra hoy en España un movimiento consolador de formación profesional: el Estado, la Obra Sindical de Formación Profesional, diversas instituciones religiosas, van sembrando las poblaciones españolas de escuelas de formación profesional, lo cual no deja de ser prometedor no sólo para el porvenir económico y la elevación cultural de la juventud trabajadora, sino para los destinos religiosos del mundo obrero. Mientras hace pocos años se podía decir que los obreros especializados que tenían más influencia entre la masa pertenecían al marxismo, hoy tenemos que muchos jóvenes especialistas y dirigentes de mañana reciben en estas escuelas una intensa formación profesional y religiosa.

El presente librito del P. Loetscher viene a ofrecer una valiosa ayuda a estas escuelas: se podría denominar manual de ascética del trabajo del joven aprendiz; para él sobre todo está escrito. En estilo claro, sencillo, anecdótico, se van desarrollando los conceptos generales acerca del trabajo que el joven ha de asimilar. Su objetivo es coadyuvar a que sea una realidad la ilusión de que muchos trabajadores sean perfectos cristianos y a la vez oficiales eminentes en su oficio.

La primera parte es un tratado acerca de la filosofía cristiana del trabajo: las características del trabajo divino se aplican al trabajo humano; delicada y amenamente se exponen los conceptos del trabajo como mandamiento de Dios, como penitencia, como bendición, como instrumento de lucro, como actividad social, como acto de caridad. En la segunda parte, más concreta, se trata ya de la vida profesional, de la elección de la profesión y de las cualidades requeridas para ella, con las ventajas de todo orden que se siguen de una intensa instrucción profesional. Especialmente interesante es el capítulo destinado al aprendiz, en que se le enseña

amorosamente el modo de hacer frente a las dificultades que surgen a los principios, las virtudes peculiares que tienen que ejercitar. Finalmente se le recuerda que no cese en la formación ulterior después del aprendizaje. Unos ejemplos de jóvenes obreros que con esfuerzo y perseverancia llegaron a las más altas cumbres cierran esta obrita, que recomendamos a los centros de formación profesional.

MARTÍN BRUGAROLA, S. J.

CARDOSO, JOAQUÍN, S. I., *Cuatrocientos novelistas bajo el prisma del dogma y la moral católicos*. Buena Prensa (México, 1946) 238.

Nota el autor en su advertencia preliminar que su trabajo ha sido unir a sus propios juicios, "que forman una pequeña parte", los de otros críticos eminentes, especialmente del francés Abate *Bethléem*. Muy útil es su prólogo sobre "la prohibición de los malos libros", en el que explica el alcance de la prohibición de los libros incluídos en el *Index*. En general juzgamos acertadas sus calificaciones de los diversos autores, aunque es de lamentar que con frecuencia los juicios sean tan someros y sólo se mencionen algunas de sus obras, no siempre las más leídas; a veces ni una sola se menciona, p. e., del famoso novelista pornográfico, tan leído, por desgracia, y ahora refugiado en México, Zamacois. Asimismo nos duele que el P. Cardoso se haya contentado con dar el juicio sobre 400 novelistas, dejando a tantos otros de ahora muy leídos, cuyo nombre no aparece ni siquiera citado. Es de las obras que se recomiendan por sí solas.

M. Q.

HERRERA, ENRIQUE, S. I., *Norteamérica al día. Memorias de un viajero español*.—Ediciones "Studium" de Cultura (Madrid, 1946) 181.

Libro curioso, sugestivo y aleccionador es este del P. Herrera, en el que describe las impresiones de su largo viaje por los Estados Unidos de Norteamérica, sobre todo, desde el punto de vista de la vida educacional católica de aquel inmenso país. Su plan no es el de relatar al por menor los elementos que constituyen el complicado engranaje de las Escuelas Primarias, *High Schools*, *Colleges* y Universidades estadounidenses. Sin embargo, a lo largo de la narración, algo se dice de eso; lo suficiente para formarse alguna idea de la pacífica labor llevada a cabo por los católicos americanos bajo la libertad y respeto que les otorgan las autoridades estatales. El autor ha logrado dar una luminosa visión de conjunto por el crecido número de centros de educación que hace pasar ante los ojos del lector. Es un panorama que impresiona mas por la extensión del todo que por la profundidad de cada una de sus partes. Las amenas páginas de este libro, dictadas por el más acendrado patriotismo, se leen con agrado y facilidad. Son instantáneas tomadas de la realidad en viaje rápido a cada uno de los centros, que gustan por la espontaneidad con que están escritas.

J. OLAZARÁN, S. I.

REVISTAS

ESCRITURA. TEOLOGIA FUNDAMENTAL. HISTORIA DE LA TEOLOGIA HISTORIA ECLESIASTICA.

TURRADO, L., *Carácter jerárquico de Tito, Timoteo, Silas, Lucas y otros compañeros de San Pablo*: CienciTom 71 (1946) 82-105.

Desecha las hipótesis de Reville, Sabatier, Harnack y otros acatólicos que niegan la autenticidad de las epístolas Pastorales de S. Pablo y no admiten la posibilidad histórica de que existiera la Jerarquía Episcopal antes de 150 o de 120. Examina la que llama "opinión común entre los católicos de nuestros días", según los cuales esos colaboradores de San Pablo tenían, sí, la potestad episcopal de Orden, pero de jurisdicción no tenían más que la delegada del Apóstol, negando por consiguiente que fueran obispos en sentido pleno con potestad de jurisdicción ordinaria y propia.

En la primera parte examina el problema con relación a Timoteo y Tito. Recoge cuidadosamente los testimonios de S. Pablo relativos a los poderes de ambos, concluyendo que tenían ciertamente la Ordenación episcopal. Examina a continuación las razones de Michiels, Batiffol, Prat, Marchal y Rosadini, por las que les niegan la jurisdicción episcopal, llegando a la conclusión de que son ineficaces. Defiende, pues, que, supuesta la potestad de orden, que poseían Tito y Timoteo, es necesario reconocer que también tenían la de jurisdicción episcopal, sin la cual no se explican suficientemente ni las afirmaciones de S. Pablo ni los testimonios de la Tradición. Las frases de S. Pablo que citan a su favor los contrarios no son *exclusivas* de la jurisdicción episcopal propia de Tito y Timoteo, sino solamente *asertivas* de la jurisdicción que S. Pablo, en su calidad de Apóstol, seguía ejerciendo en las iglesias por él fundadas.

En la segunda parte trata de los otros auxiliares de S. Pablo. Reconoce que no existen testimonios suficientes que permitan afirmar sus poderes episcopales de jurisdicción. Se contenta con indicar que sola cierta analogía con Tito y Timoteo sugiere la probabilidad de que fueran obispos como ellos.

J. SALAVERRI, S. I.

PUZO, FÉLIX, S. I., *Los obispos presbíteros en el N. T.*: EstBibl 5 (1946) 41-71.

Las conclusiones de este trabajo las resume así el autor:

1) Los términos *episkopos* y *presbyteros* estaban bien extendidos en el mundo romano el primero, y el segundo en el ambiente judaico, por lo que resulta innecesario acudir a Grecia o Egipto para explicar el origen de estas voces aplicadas al dignatario eclesiástico.

2) Varios textos del N. T. establecen la sinonimia de obispos y presbíteros en la primitiva Iglesia.

3) En cuanto a la dignidad de estos obispos-presbíteros, desde el

punto de vista exegético, parece recomendarse como más coherente y sencilla la sentencia que los tiene por simples sacerdotes.

4) Desde el punto de vista dogmático se levanta una dificultad seria contra tal opinión, por el sentido en que usa el Concilio Tridentino (y a su vez el Vaticano) el texto de Act 20. Las soluciones modernas que se buscan a esta antinomia, si no acaban de satisfacer plenamente el ánimo de teólogos y exegetas, que temen se vayan pegando extrañas adherencias al oro puro de las palabras definitivas del Concilio, son con todo serias hasta tal punto, que aunque excluyamos toda tendencia minimizadora del valor del Concilio, como debemos hacerlo, la opinión de que se trata de simples sacerdotes se puede continuar admitiendo como sólidamente probable.

5) Hace falta un trabajo a fondo sobre las citas bíblicas en el Tridentino para fijar, si es posible, el criterio de los Padres al consignarlas, y ver hasta qué punto obligan a someterse a su interpretación al exégeta católico, que al par que hacer adelantar en lo posible la ciencia bíblica, quiere tener el respeto debido que se merecen los Concilios y los Papas como órganos del supremo Magisterio eclesiástico.

F. P.

BOVER, JOSÉ M., S. I., *La verdad histórica de la Biblia en los documentos del Magisterio eclesiástico*: EstBibl 5 (1946) 403-428.

Los principios establecidos por los documentos pontificios anteriores, en particular las Encíclicas "Providentissimus Deus", de León XIII, y "Spiritus Paraclitus", de Benedicto XV, los confirma explícitamente y los hace suyos Pío XII en la "Divino afflante Spiritu". Esta no contiene innovación doctrinal, ni al reconocer y estimular la justa libertad de los exegetas católicos en la investigación de los problemas difíciles sobre los que no se ha pronunciado el Magisterio eclesiástico, ni en el sentir unánime de los SS. PP., ni al exponer la doctrina de S. Juan Crisóstomo sobre la "condescendencia" de Dios en allanarse a la condición humana de los hagiógrafos. Tampoco puede establecerse paridad alguna con el caso del "Comma ioannaeum".

Con estos criterios deben apreciarse ciertos puntos de vista propuestos en recientes discusiones. En primer lugar la distinción entre verdad histórica y verdad religiosa, como si la inspiración y la inerrancia se limitasen a ésta sola, es expresamente rechazada por los documentos pontificios. No se pueden admitir procedimientos en la historia bíblica que se dicen propios de la historiografía oriental, como el añadir pormenores fingidos, o la idea de la verdad relativa según la opinión del vulgo; tales soluciones, rechazadas por los documentos anteriores, no entran en la condescendencia con los modos de decir y narrar que indica la Encíclica de Pío XII; la cual insiste en que la investigación científica reciente ha puesto de manifiesto la superioridad de la historia israelita sobre la de los demás pueblos, en conexión con la inspiración y su finalidad religiosa. Tampoco es conforme con las direcciones pontificias el considerar la historia bíblica como un mero zurcido o yuxtaposición de documentos. ¿Se pueden admitir en la Biblia novelas ejemplares? La respuesta de la Comisión Bíblica de 1905 es clara y precisa y los documentos posteriores no hacen más que confirmarla: no se excluye la posibilidad; pero no se admite el hecho sin pruebas sólidas de que el hagiógrafo ha tenido esta intención, según el sentir de la Iglesia.

La novedad de la Encíclica "Divino afflante Spiritu" consiste en alentar la investigación de los exegetas católicos, sin miedos cautelosos, dentro de las normas de la autoridad eclesiástica La discusión sobre

la historicidad del libro de Tobit debería haber versado sobre si se cumplen o no en dicho libro las condiciones prescritas. En conclusión, al exegeta católico corresponde estudiar leal e imparcialmente los documentos de la Sede Apostólica, y conformar con ellas su criterio, sin desviarse ni a la derecha ni a la izquierda.

J. M.ª B.

MUÑOZ IGLESIAS, SALVADOR, *El decreto tridentino sobre la Vulgata y su interpretación por los teólogos del siglo XVI:* EstBibl 5 (1946) 137-169.

Estudia primero el sentido del decreto y expone luego la interpretación de los teólogos.

Del texto del decreto y del modo como se elaboró deduce el alcance de la decisión conciliar: es un decreto disciplinar que da un puesto de privilegio a la Vulgata entre las versiones de la S. E. No excluye la autenticidad de las demás ni declara a la Vulgata absolutamente superior a aquéllas ni al texto original, ni siquiera técnicamente mejor que las otras latinas, sino más apta para las explicaciones y disputas. Se le confiere por tanto una autoridad jurídica que a las demás ediciones no se les concede, aunque tampoco se les niega. Esto implícitamente encierra la autenticidad crítica en lo sustancial y la inmunidad de error dogmático o moral. Si contenía otros no se quiso declarar. No se precisó si en caso de discrepancia con los originales o con otras versiones se podría seguir a éstos contra la Vulgata, y ésta fué la fuente de las discusiones entre los teólogos postridentinos. La interpretación presentada ha quedado sancionada por la carta de la Comisión Bíblica de 20 de agosto de 1941 y por la Encíclica "Divino Afflante".

De las controversias entre los teólogos no le es dado presentar más que un espécimen en las que se suscitaron en torno del proceso de Fr. Luis de León. Ellas manifestaron opiniones contrarias sobre el valor del texto hebreo, para unos corrompido deliberadadamente por los judíos y para Fr. Luis y otros hebraistas exento de tal corrupción, y divergencias acerca del valor de los LXX, en las que Fr. Luis y los suyos guardaron el justo medio entre las opiniones extremas de premeditada corrupción e inmediata inspiración. Cuanto a la Vulgata, los teólogos adoptaron tres posiciones: unos se mostraban dispuestos a firmar las proposiciones en que Fr. Luis expresaba su parecer acertado sobre el valor de la Vulgata y la fuerza del decreto. Otros estaban determinados a no dar autoridad al hebreo ni griego contra la Vulgata, única que conservaba intacta la palabra de Dios, y creían que su opinión había sido canonizada por el Concilio. Por fin, una gran mayoría, interpretando mal el alcance del decreto, confundieron la autenticidad con la absoluta infalibilidad, a pesar de tener juicio recto sobre el valor de los textos griegos y hebreos.

Las causas de la desorientación de estos últimos fueron unas extrínsecas, pero otras hay que buscarlas en el mismo decreto: la vaguedad del concepto "auténtica", la forma de redacción del decreto, y la influencia que en su interpretación hubo de ejercer el decreto anterior, confirmada por una respuesta de la Congregación del Concilio de 17 de enero de 1576, auténtica ciertamente, pero sin autoridad por falta de competencia (Höpfl). Al fin se destaca esta conclusión: Si se puede culpar a los teólogos españoles de haberse excedido en su admiración por la Vulgata, fueron también españoles los primeros que dieron al decreto su verdadero alcance. Aparece sobre todo la clarividencia de Fr. Luis

de León en este punto, cuyas palabras suscribirían hoy los miembros de la Comisión Bíblica.

L. BRATES

RÁBANOS, RICARDO, C. M., *La función del entendimiento del hagiógrafo en la inspiración, según San Agustín*: EstBibl 5 (1946) 72-93.

Exposición sistemática de la doctrina del Santo Doctor sobre este punto de la Teología de la Inspiración. Dos partes: la primera sobre la existencia, la segunda sobre la naturaleza del influjo de la inspiración en el entendimiento del hagiógrafo.

La existencia del influjo divino la expresa S. Agustín al afirmar: a), que Dios y el hombre son autores de la Sagrada Escritura; b), que los hagiógrafos son instrumentos de Dios. La autoridad divina de la Sagrada Escritura afírmala, ya implícitamente por los nombres que le da y por la autoridad que le concede, ya explícitamente. Cuanto a los hagiógrafos, repetidas veces los llama autores Estos son instrumentos vivos. a pesar de algunas expresiones del Santo que podrían interpretarse en sentido contrario. Para S. Agustín, la actividad de los hagiógrafos es humana; la inspiración no suprime la humana investigación; la misma Escritura nos manifiesta la diversa actividad de los distintos hagiógrafos: Dios no les libra por la inspiración de las humanas imperfecciones.

Por lo que toca a la naturaleza del influjo divino, la "acceptio rerum" puede darse, según expresiones de S. Agustín iluminadas por la interpretación de Sto. Tomás, sin revelación propiamente dicha, aunque a veces de hecho se dé también revelación. En el "judicium de acceptis" cuanto a los juicios especulativos pone con los demás doctores el "lumen", que eleva la mente del hagiógrafo y da a sus juicios certeza y verdad divinas. Del influjo en los juicios prácticos nada especial se halla en S. Agustín, y aquí su doctrina ha de ser completada por la de Santo Tomás. La cuestión del influjo en la forma externa está tratada en San Agustín extensamente, pero el autor la deja, porque este influjo se ejerce más bien en la voluntad y en las facultades ejecutivas que en el entendimiento.

L. BRATES

ESTEVE, ENRIQUE, M, O. C., *Acción de la inspiración en el entendimiento*: EstBibl 5 (1946) 271-280.

En la introducción nota el autor que su trabajo parte del principio de la identidad sustancial del carisma de la inspiración con el de la profecía. La primera parte del estudio está dedicada al análisis lógico del conocimiento profético-inspirado. En éste hay que distinguir el doble objeto o aspecto, material y formal, coincidente poco más o menos con la "acceptio rerum" y el "iudicium de acceptis" de los escolásticos. Aunque es el segundo el que caracteriza la inspiración, el primero cae también dentro de su campo de acción. Los libros inspirados no sólo presuponen el hecho de la revelación, sino que su fin es manifestar ese hecho y exponer y defender el genuino sentido de la divina revelación. No excluye, con todo, la inspiración el elemento secundario humano, el histórico, que con el primario se entrelaza para formar un todo único. El objeto material de inspiración es, por tanto: a), lo "per se" revelado: b), la historia de la revelación. Pero no es el contenido lo que da al libro sagrado su valor de inspirado, sino el principio sobrenatural cons-

titutivo del acto inspirativo. Este no puede consistir únicamente en una moción sobrenatural de la voluntad; es necesario que Dios informe la actividad literaria del hagiógrafo que la eleve, *quoad modum*, y la subordine instrumentalmente, *quoad substantiam*. Este influjo inspirativo no es, en último análisis, sino el "lumen" de los antiguos. Cree el autor que se reduce de ordinario algo la amplitud de ese influjo al considerarlo como algo meramente transcúnte y que no se precisa la naturaleza del objeto. Además del "lumen propheticum", objeto formal "quo" *actual próximo*, hay que admitir un influjo dispositivo-preparatorio, objeto formal "quo" *habitual-remoto*. La historia, en efecto, muestra que Dios preparaba a los hagiógrafos para su obra por la vocación a un ministerio sagrado conexo con la fundación de la religión revelada. Fruto de esta educación teológica sería la inspiración estricta conferida por el Espíritu Santo en el momento oportuno. Cuanto a la naturaleza del juicio inspirado, éste es una percepción de la realidad a base de un criterio religioso sobrenatural, y por tanto, según la certeza de la verdad divina; aserto de gran importancia para la recta interpretación y valuación de los libros sagrados.

En la segunda parte trata del valor ontológico del acto de la inspiración. Este se deduce del examen de la expresión "palabra de Dios". Esta en la mente divina es la expresión real de la vida de Dios, su Sabiduría, cuyas propiedades inculca la Sagrada Escritura. En la mente del hagiógrafo es una especie de emanación de la palabra divina, misterio conexo con el del Verbo Encarnado. De él da el autor la siguiente explicación. El entendimiento agente queda roborado con tal luz y el posible con tal rectitud de juicio, que el hagiógrafo discierne y penetra toda la realidad divina a la que su mente es aplicada instrumentalmente. Pero como instrumento deficiente, no llega a discernirla como ella es en sí misma, sino según la mentalidad humana, a la cual Dios se acomoda vitalmente.

L. BRATES

ENCISO, JESÚS, *Manifestaciones naturales y sobrenaturales del Espíritu de Dios en el Antiguo Testamento*: EstBibl 5 (1946) 351-380.

En la introducción se da razón de la división del estudio en catorce capítulos: corresponden a otros tantos sentidos que puede tener la expresión "Espíritu de Dios en el A. T." Los epígrafes de esos capítulos son: 1.° Espíritu-viento; 2.° Espíritu-aliento; 3.° Espíritu-palabra; 4.° Espíritu-ira; 5.° Espíritu-principio vital; 6.° Espíritu-fuerza; 7.° Espíritu por oposición a carne; 8.° Espíritu, sede de la moralidad; 9.° Espíritu, sujeto de las pasiones; 10. Espíritu, principio de actividad humana; 11. Espíritu-Dios; 12. Espíritu sobrenatural de gobierno; 13. Espíritu sobrenatural y profético; 14. Espíritu sobrenatural de fervor. En cada uno de esos capítulos recorre el autor los pasajes del A. T. en los que cree que la expresión tiene la significación indicada en el epígrafe, agrupándolos por las modalidades o aspectos que dentro de la significación general presentan y haciendo breve exégesis de ellos. En la conclusión se insinúa la afinidad de varios de estos significados con la doctrina neotestamentaria del Espíritu Santo.

L. BRATES

NÁCAR, ELOÍNO, *Rey y sacerdote*: EstBibl 5 (1946) 281-302.

Comentario exegético del salmo 110. Lo caracterizan las siguientes notas. Defiende la autenticidad davídica del salmo de las impugnaciones

de los críticos, cuyos argumentos en contra de ella son más especiosos que sólidos; en pro están las razones internas y de autoridad: *seb limini* expresa la elevación de una persona a la dignidad próxima a la de aquel que la pronuncia, aquí a la de rey asociado o, por lo menos, si la fórmula se deriva de la costumbre de sentarse el rey el día de la entronización a la diestra de la divinidad, de rey vicario del Señor sobre toda la tierra. El sentido de *ad*, de suyo indeciso, queda determinado por la frase precedente. Es el de *dum, mientras*, denotando un tiempo ya actual que no incluye necesariamente límite futuro. En el v. 3 acepta el texto hebreo tal cual es: si no es del todo claro, lo es suficientemente y se enlaza lógicamente con el contexto antecedente y consiguiente. Lo prefiere al texto griego y a las correcciones que del hebreo se han propuesto. No se trata en el verso de la generación divina sino de la majestad y poder del Rey constituído por el Señor. El sacerdocio "secundum ordinem Melchisedech" afirma la superioridad del sacerdocio del Rey vicario del Señor sobre el sacerdocio levítico, como explica el autor de la Epístola a los hebreos. Del último verso no hay interpretación que plenamente le satisfaga. Le atrae la lección de A. Charrue. "haereditatem in manu tua ponet, propterea caput exaltare poteris", aunque duda de su legitimidad. El mesianismo del salmo es directo, como sostiene la tradición católica. En él se presenta el Mesías como Rey universal con Sión por centro de su reino y superior a David, aunque no se vea claro en qué. Se insinúa algo en el rasgo nuevo que el salmo añade a la figura del Mesías: su sacerdocio eterno según Melquisedec. Esa nota de eternidad es cierto que en el salmo en sí y por sí, como en la profecía de Natán, no puede interpretarse como de eternidad propiamente dicha, pero prepara el camino a la manifestación de la estricta eternidad del sacerdocio del Mesías. Otro fundamento de la superioridad del Mesías sobre David sería la especialísima filiación contenida en la expresión "genui te" que algunos admiten aquí y se halla en Ps 2,7. Mas de ella no podríamos deducir la divina naturaleza del engendrado, sino sólo una especialísima y singular filiación metafórica y adoptiva.

L. Brates.

Bover, José, M., S. I., *El SI y el NO: Un caso interesante de crítica textual*: EstBibl 5 (1946) 95-99.

Se trata de 2 Cor 1, 17, donde S. Pablo rechaza la acusación de inconstancia. En la Vulgata se lee: "... de suerte que se encuentren en mí el SI y el NO?" En cambio la inmensa mayoría de los códices griegos repiten "el SI, SI, y el NO, NO?" La crítica interna favorece indudablemente la lección de la Vulgata; de tal manera que las interpretaciones que se han dado al texto griego son poco coherentes; ni tiene este pasaje paridad con Mt 5 34-37, ni con Iac 6 12. Ahora bien, el papiro 46, publicado en 1937 por Kenyon, el códice más antiguo que poseemos, presenta claramente la variante sencilla y natural de la Vulgata.

J. M.ª B.

Teofilo de Orbiso, O. F. M. Cap., *La Eucaristía en San Pablo*: EstBibl 5 (1946) 171-213.

Exposición exegética de los pasajes eucarísticos de San Pablo 1 Cor 10, 14-22 y 11, 17,34. Una introducción encuadra la doctrina eucarística en la Teología de S. Pablo, nota su índole ocasional, y por ende necesa-

riamente algo incompleta, y el largo uso que de ella hace el Concilio Tridentino. Comienza con el estudio de algunas cuestiones introductorias comunes a ambas perícopas: autenticidad, crítica del texto, somero cotejo con los sinópticos. Luego entra en el análisis exegético de los textos. El resultado de él no podía ser nuevo cuanto a la sustancia. Como los demás autores católicos, halla en esos textos una doctrina fragmentaria pero bastante completa en que aparece la Eucaristía como banquete sacramental y sacrificial instituído por Cristo, por el que se entra en comunión con El por la sunción real de su cuerpo y sangre y en el que se conmemora su pasión y muerte con la renovación de su sacrificio. En uno y otro texto aparecen los dos aspectos de la Eucaristía: de sacramento y de sacrificio. En el primero la intención primaria del Apóstol es afirmar el carácter sacrificial de la Eucaristía, pues ése es el que le interesa para su propósito de demostrar que comer las carnes de las víctimas sacrificadas a los ídolos es entrar en sociedad con los demonios, mas la *koinonía* con el Cuerpo y Sangre de Cristo no puede tener lugar sin la presencia real del Cuerpo y Sangre bajo las especies sacramentales. Ambos aspectos aparecen también y con mayor relieve, sobre todo el de la presencia real, en el segundo texto, de importancia capital desde el punto de vista dogmático y de sumo interés desde el punto de vista histórico y apologético. La *anamnesis* presenta la Eucaristía como rito permanente conmemorativo del sacrificio de la Cruz. Es, pues, la Eucaristía para San Pablo, concluye el autor, el sacramento de la presencia real del Señor, que se da en alimento a sus fieles y la oblación renovada del sacrificio de la Cruz. En el punto controvertido sobre la significación de "coena dominica" tiene el autor la sentencia tradicional: es la reunión litúrgica por excelencia de la primitiva Iglesia. El "Ego enim accepi a Domino" lo entiende, como muchos católicos, de una comunicación mediata. En un apéndice trata brevemente de otro texto: Hebr 13, 10. Con buen número de autores le da sentido eucarístico.

L. Brates.

Suárez, Luis, C. M. F., *Los carismas como preparación y complemento de la jerarquía*: EstBibl 5 (1946) 313-334.

El objeto del trabajo es establecer la relación entre jerarquía y carismas en los primitivos tiempos de la Iglesia. Varias soluciones se han dado al problema, con criterio generalmente heterodoxo. El autor las reseña brevemente como preámbulo a su estudio. La profusa existencia de los carismas, en el sentido preciso de dones sobrenaturales transitorios otorgados para bien de la Iglesia, está abundantemente atestiguada por los libros canónicos y fuentes cristianas más antiguas. Enumerados y clasificados y explicados brevemente aquellos más afines a los oficios de la jerarquía jurídica, se pregunta hasta qué punto se puede hablar de una jerarquía carismática. Las fuentes no dan elementos suficientes para una respuesta positiva precisa y definitiva. Es, con todo, cierto que a lo más habría de ser rudimentaria, transitoria, accidental. Los textos que se aducen no llegan a probar lo contrario. Ni hay verdadera sucesión entre carismas y jerarquía; ambas coexistieron al principio, aunque no siempre sus actividades tuvieron el mismo grado de actuación. Entre una y otra hubo distinción de funciones con unidad de origen y superioridad de la jerarquía respecto de los carismas. Estos eran, con todo, preparación para la jerarquía, en cuanto que eran una disposición en el que los poseía para recibir los grados de la jerarquía; preparaban también para el ejercicio de las funciones y aun para su establecimiento y desarrollo en el

cuerpo místico de Cristo. Lo que no puede admitirse es una suplantación de una jerarquía carismática por otra jurídica antes no existente. ¿De quién iba a recibir ésta su autoridad sino de los apóstoles y por medio de ellos de Cristo? Las fuentes, por otra parte, como queda dicho, demuestran la coexistencia de la jerarquía y de los carismas. Un texto alegado en contra, de la Didaxé, no prueba que los jerarcas hayan sucedido a los carismáticos, sino lo contrario: que unos y otros existen al mismo tiempo. El silencio sobre la jerarquía en algunos textos de San Pablo que tratan de los carismas prueba tan poco el defecto de aquélla como el de los carismas en aquellos en que sólo se habla de la jerarquía. Lo que pudo pasar y de hecho sucedió, es que unos y otros se hallasen en las mismas personas. En ellas el carisma venía a ser un ornato y complemento de la jerarquía.

A su vez los carismáticos, no jerarcas, desarrollaban y completaban la acción de la jerarquía de la Iglesia.

La conclusión es que en la Iglesia, como nunca ha faltado la acción carismática del Espíritu Santo, aunque fué más visible en los primeros tiempos, nunca ha faltado tampoco, ni siquiera cuando el elemento carismático se derramaba profusamente en el campo virgen de la Iglesia, el otro elemento divino también por su origen, la Jerarquía.

L. BRATES

CAPELLE BERNARD, *Le canon romain attesté dès* 359?: RevHistEcl 41 (1946) 417-421.

Según las mejores conjeturas, fué durante el siglo IV cuando el canon romano de la misa, redactado primitivamente en griego, se tradujo al latín. Hasta ahora ningún indicio documental apoyaba con certeza estas suposiciones.

Con el trabajo exhaustivo y decisivo del P. Otto Faller, probando contundentemente que el tratado *De Sacramentis* es de S. Ambrosio y de hacia 390, se puede fijar con certeza esta fecha como mínimum para el texto latino del canon, ya que está incluído literalmente en la parte central de esta obra.

Dom Tomás Michels ha querido adelantarlo hasta 359, creyendo ver en la carta sinodal del concilio de Rímini reminiscencias del canon romano. Más aún: se atreve Dom Michels a aventurar la hipótesis de ver en el gran actor del drama lamentable de Rímini, Auxencio, obispo de Milán, uno de los que influyeron en la redacción latina del canon.

Dom Capelle examina las frases iguales en ambos documentos. Unas: "clementiam tuam", le parecen términos corrientes del tratamiento a los emperadores; otras, "igitur", "rogamus", palabras muy ordinarias; otras, "sereno vultu", término muy corriente, y por fin, "rata et rationalia", no se encuentra en la Carta del Sínodo.

I. IPARRAGUIRRE

DE VOOGHT, D. P., *La part de saint Augustin dans le "De Ecclesia", de Jean Huss*: RechThAncMéd 13 (1946) 304-336.

Entre los numerosos herejes que se dan por discípulos fieles de San Agustín ha de contarse también a Huss, el reformador de Bohemia. Murió en la hoguera, sobre todo porque, persuadido de seguir la más auténtica doctrina del gran teólogo del Occidente, se creyó por eso mismo asegurado de que servía la más pura fe católica. El examen de los nu-

merosos pasajes de San Agustín citados por Huss en el tratado *De Ecclesia,* tiene por fin iluminar algo un rincón de la historia de los dogmas y más que nada presentar un testimonio de los más interesantes sobre el estado de alma del infortunado reformador.

Casi exclusivamente se concentra el artículo en el examen de los textos que se refieren a la noción misma de Iglesia. Los textos de San Agustín sobre este particular dejan aún hoy, después de tantos avances de la crítica, su lugar a la discusión. Huss, como hijo de su tiempo, tuvo manifiesta falta de sentido crítico, pero no por eso le hemos de negar la honradez intelectual. Hay en él casi la misma oscuridad sobre las relaciones entre la Iglesia interior y la Iglesia jerárquica que la existente en los pasajes leídos por él en San Agustín. Estas mismas lagunas muestran su buena fe y su sinceridad.

Cierra el artículo una lista crítica de todos los textos de San Agustín que Huss cita o a los cuales hace alusión con la referencia eventual al *De Ecclesia,* de Wyclif, en que se citan esos mismos textos.

J. SOLANO

DE CLERCK, D. E., *Questions de sotériologie médiévale*: RechThAncMéd 13 (1946) 150-184.

Estudia el autor el período intermedio que corre en la historia del pensamiento medieval entre los iniciadores de la soteriología del siglo XII y los grandes teólogos del siglo XIII. Los problemas soteriológicos a que se limita el estudio son dos: los derechos del demonio y la necesidad o conveniencia del modo actual de la redención.

El primer grupo de autores que se estudian en este artículo lo forman San Anselmo y los discípulos del santo: Odón de Cambrai, el *Libellus Cur Deus homo,* Herman de Tournai, Honorio de Autún, Ruperto de Deutz, Hugo de San Víctor, la *Ysagoge in Theologiam,* Ricardo de San Víctor. San Anselmo ha sido el primero en combatir enérgicamente los pretendidos derechos del demonio sobre la humanidad pecadora. Sus discípulos han tenido dificultad en deshacerse de esta doctrina tradicional. En el punto de la necesidad de la redención, ha sido más profunda la influencia de San Anselmo sobre ellos.

El segundo grupo lo constituye la escuela de Anselmo de Laón y de Guillermo de Champeaux. Aunque sin emplear las imágenes más populares del abuso de poder por parte del demonio, esta escuela sigue fiel a la idea de los derechos de Satanás. En cuanto a la necesidad de la redención, no propone sino una conveniencia, y aun ésta hipotética, es decir, supuesto que Dios ha decidido combatir al demonio sin ninguna apariencia de injusticia.

J. SOLANO

APERRIBAY, BERNARDO, O. F. M., *La Asunción de la Virgen según S. Antonio de Padua*: VerdVid 4 (1946) 697-710.

La biografía de S. Antonio es asuncionista: nace el 15 de agosto; es bautizado en una iglesia dedicada a la Asunción; hace voto de virginidad ante una imagen de la Asunción, etc. Pero hay que examinar su devoción asuncionista en sus escritos.

Su mariología se encuentra en los sermones marianos. Acerca de la Asunción sostiene que la Virgen murió, si bien explícitamente no lo afirma en ninguna parte. La palabra *Asunción* significa para San Antonio la en-

trada de la Virgen en el cielo en cuerpo y alma, y su coronación y glorificación. Compara la resurrección de María con la de los Santos, a los que supera; compara asimismo su bienaventuranza con la de los demás y con la de los Angeles, a todos los cuales ella aventaja en mucho.

Prueba sus asertos con las dos comparaciones del Antiguo Testamento: el Arca de la Alianza y el Arca de Noé, que prefiguran la incorruptibilidad de María y su exaltación a la bienaventuranza. Aduce además textos litúrgicos: *Super choros angelorum exaltata... Ad aethereum thalamum est Assumpta...* Por último, aduce razones teológicas, de las cuales las principales son la divina Maternidad y la eminencia de sus méritos. Pero la Divina Maternidad ha de unirse con la virginidad perpetua, con lo que resulta una dignidad tan excelsa la de la Virgen, que requiere un privilegio o gracia extraordinaria, cual es la Asunción.

F. SOLÁ

BALIC, CARLOS, O. F. M., *San Antonio de Padua, Doctor Evangélico, y los demás Doctores de la Escolástica Franciscana*: VerVid 4 (1946) 583-613.

La Escolástica ha sido definida de muy diversas maneras; lo más acertado es determinar su método, sus tendencias y sus objetivos. Al patrimonio patrístico añade la síntesis, la justificación filosófica, en fuerza de un método lógico y didáctico, que tiende a armonizar lo cognoscible. Según el programa escolástico, el teólogo tenía tres incumbencias: *legere, disputare, praedicare*. En este sentido San Antonio es Doctor y Doctor escolástico, no de la segunda (*aetas aurea*), ni de la tercera época, pero sí de la primera; así se explica que sus contemporáneos ensalzaran con tanto énfasis su ciencia y su predicación, y que Gregorio IX al canonizarle le llamara "*O Doctor optime*". A diferencia del concepto moderno, más rentringido, es realmente Antonio un teólogo de su tiempo, un Doctor teólogo de su teología oratoria.

Es además un escolástico franciscano. La Escolástica franciscana se caracteriza por ciertas tesis tenidas como agustinianas, y por haber penetrado todo el trabajo científico por el ideal evangélico franciscano. Ahora bien, San Antonio fué el primer orador, el primer lector, el primer escritor franciscano que tomó estos medios para llevar a la práctica el ideal de San Francisco; él dio el ejemplo que siguieron después sin interrupción tantos escritores que se relacionan con San Antonio, como el efecto en su causa. Con razón le ha llamado el Papa Pío XII Doctor Evangélico. Para su título de Doctor franciscano no es preciso que haya formulado o defendido las tesis características de la escuela posterior. Así cree el autor que es difícil probar que San Antonio propugnó explícitamente la Inmaculada Concepción.

J. M. DALMAU

LARRAÑAGA, SILVESTRE, O. F. M., *San Antonio, Maestro in Sacra Pagina*: VerVid 4 (1946) 617-667.

Indicados los elogios antiguos y modernos tributados al saber escriturístico de San Antonio, primer Maestro *in Sacra Pagina* de la Orden Franciscana, y descartadas en nota las obras espúreas o dudosas, con lo que quedan en el haber antoniano los *Sermones dominicales et in Solemnitatibus*, describe el autor los estudios de San Antonio según el ambiente intelectual de su época, todo él orientado al conocimiento de la Sagrada Escritura. Las excelsas cualidades intelectuales y morales del Santo, entre las que resalta una memoria tenacísima, casi prodigiosa, fueron

bien aprovechadas los nueve años que pasó en la Abadía de Santa Cruz, en Coimbra; de allí sacó un conocimiento íntimo de la Escritura y de su interpretación patrística, de dirección agustiniana, que ha causado admiración a antiguos y modernos. Según la moda del tiempo, se preocupa poco por lo general San Antonio del sentido literal; su tendencia le lleva a los sentidos espirituales y a las aplicaciones morales y prácticas. Parece que admitió pluralidad de sentidos en la Biblia; hállase en él el uso y el abuso de las explicaciones etimológicas. Lo que más resalta es su lenguaje escriturístico; apenas acierta a expresar sus ideas sino por medio de palabras inspiradas. Prudentemente nota el autor que los sermones que poseemos de San Antonio no son reflejo de su predicación oral; son más bien apuntes, notas, esquemas, una mina de material teológico-bíblico de su predicación, para provecho de los futuros predicadores.

J. M. DALMAU

ORTÚZAR, MARTÍN, O. M., *Posición de Zumel frente a Molina*: Est (Merc) 2 (1946) 381-422.

A una noción molinista de la libertad como absoluta indiferencia [que Molina no reconocería por suya], opone Zumel una moción objetiva, de tipo finalista, que es a la vez intelectual y eficiente. Esta moción no impide la libertad, porque deja intacto el juicio indiferente. La dificultad de Molina subsiste, según Zumel, en el concurso simultáneo; es que Molina no entiende "la indiferencia propia de la libertad, que es indiferencia con inclinación determinada y dominante". En las alturas de la explicación de Sto. Tomás, el problema de la libertad apenas tiene volumen. Zumel admitió, con todo, alguna vez, contra Báñez, que Dios podía necesitar la voluntad, aun supuesto el juicio indiferente. Siguen las dificultades ordinarias contra la ciencia media. Tampoco le agrada por la misma razón la doctrina de Molina sobre las fuerzas del libre albedrío para resistir a las tentaciones, ni su teoría del concurso simultáneo [cuya exposición exige muchas reservas]. Le opone Zumel la teoría de la moción o gracia como única razón de obrar lo sobrenatural, difícil de declarar: el ejemplo que más le satisface a Zumel es el de la esencia del alma y las potencias (?). Termina el artículo con la trascripción de un interesante texto de Zumel sobre el juicio práctico, en el que se aprecia el garbo con que se huye el cuerpo a la dificultad principal de la teoría, por reducir la indiferencia activa de la voluntad libre a un modo de indiferencia pasiva.

J. M. DALMAU

CAPELLE, BERNARD, *Le Maître antérieur à S. Benoît?*: RevHistEccl 41 (1946) 66-75.

Una nota más sobre la cuestión, tan apasionadamente debatida desde 1938, de si la regla benedictina es original de S. Benito o no es más que una mera adaptación de una más antigua de autor desconocido, llamada "Regula Magistri".

Capelle pretende aquí refutar un artículo anterior de la misma RevHistEccl 40 (1944) 176-187, en que Dom Vanderhoven, tomando como piedra de toque un texto concreto encontrado en las obras de un escriturista del siglo V o VI, un tal Luculentius, quiere probar la dependencia de este texto de la "Regula Magistri", y a la vez, al menos en ese punto, la de la regla benedictina de la "Regula Magistri".

Dom Capelle responde: 1) Tal dependencia de Luculentius no debe ser precisamente de la "Regula Magistri", sino que se encuentran en él reminiscencias y aun dependencia de una tradición patrística transmitida a través de los siglos.

Va analizando textos de S. Jerónimo, Orígenes, S. Hilario, S. Ambrosio, S. Agustín, etc., para probar esta semejanza.

2) No hay razones bastantes para probar que el intermediario inmediato de esa transmisión haya sido la "Regula Magistri", puesto que los trozos comunes son muy escasos y de índole muy general.

3) Por el contrario, parece deducirse que Luculentius conoció la regla de S. Benito.

Sigue, pues, Dom Capelle defendiendo la tesis tradicional de la originalidad de S. Benito en la redacción de la tan influyente y decisiva regla benedictina.

I. IPARRAGUIRRE

VAN DER ESSEN, L., *Ernest Stein. Histoire du bas-empire et de Byzance (1891-1945)*: RevHistEccl 41 (1946) 422-435.

Van der Essen traza aquí una amplia nota necrológica del eminente bizantinista y medievalista Ernesto Stein. Su profundo conocimiento de las fuentes, la precisión de su exposición, la integridad y rectitud de sus puntos de vista daban a todas sus producciones una base de seguridad y competencia no vulgares. Su obra principal fué la *Geschichte des spatrömischen Reiches*, cuyo 2.º tomo en francés, bajo el título *Histoire du bas-empire*, dejó preparado para la imprenta al morir el 25 de febrero de 1945 y ha sido publicado el año siguiente.

Nació el 19 de septiembre de 1891 en la parte de Galizia occidental, que pertenecía entonces a Austria y hoy pertenece a Polonia.

Hizo sus estudios en la Universidad de Viena, quedando desde 1919 en la misma Universidad como "privatdozent".

Fué después sucesivamente profesor de las Universidades de Berlín, de la católica de Wáshington y de la de Lovaina. En 1932 se convirtió al catolicismo, señalándose desde entonces por sus convicciones y prácticas religiosas.

Refugiado en Francia durante la guerra, consiguió atravesar la frontera suiza, muriendo en Friburgo, donde estaba dedicado a sus trabajos de investigación.

I. IPARRAGUIRRE

GOÑI GAZTAMBIDE, JOSÉ, *Un dictamen inedito del Dr. Navarro sobre Cruzada*: Hispan 6 (1946) 242-266.

Como síntesis o avance de un trabajo que prepara el autor sobre "La Bula de la Santa Cruzada en España", expone la situación en que se hallaba este asunto en pleno siglo XVI, en el apogeo del reinado de Felipe II. Danse a conocer las dificultades que se oponían y la oposición que se hacía a la célebre Bula de la Cruzada, particularmente la posición que tomó frente a la misma el Concilio de Trento, la actitud de franca resistencia de Paulo IV, la poca simpatía de Pío IV, no obstante su buena disposición hacia Felipe II, y la dificultad de Pío V en su prorrogación. Todo esto sirve de base para comprender en todo su alcance el sentido del dictamen del célebre canonista Azpilcueta, denominado Dr. Navarro.

B. LLORCA.

CRONICA

Celebración del IV centenario del P. Francisco Suárez

Los actos jubilares que ha organizado la Comisión Permanente del IV Centenario del P. Francisco Suárez se inaugurarán el 15 de octubre en Granada; su clausura solemne tendrá lugar en Coimbra el 31 del mismo mes.

En las sesiones científicas que se han de celebrar en Granada en los días 15 al 17 de octubre intervendrán destacadas personalidades. En dichas sesiones científicas se dará cuenta también de las comunicaciones recibidas sobre los temas propios de la conmemoración que se celebra, a saber: Teología, Sagrada Escritura, Derecho canónico, así como filosofía general y del derecho.

A continuación de las celebraciones de Granada, la Comisión Permanente ha organizado los siguientes actos:

Día 19 de octubre: Sesión científica en el Salón de Actos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. En la Biblioteca Nacional, (Madrid), inauguración de la "Exposición Bibliográfica de la Filosofía Hispano-Portuguesa de 1500-1650".

Día 24 de octubre: Acto académico en la Universidad de Valladolid y descubrimiento de la lápida conmemorativa de la Cátedra de Suárez en la misma Universidad.

Día 26 de octubre: Acto académico en la Universidad de Salamanca.

Se clausurará el homenaje al P. Suárez con las sesiones científicas y conmemoraciones jubilares, que tendrán lugar en Coimbra los días 29 al 31 de octubre.

Congreso Mariano de Madrid

23 AL 30 DE MAYO

Con ocasión del XXV aniversario como Prelado de la Diócesis del Excmo. y Rvdmo. Sr. D. Leopoldo Eijo y Garay, Patriarca de las Indias y Obispo de Madrid-Alcalá, se organizó un Congreso Mariano, en el que, con ocasión de la venida de la auténtica imagen de Nuestra Señora de Fátima, se pronunciaron diversas conferencias de fondo teológico. Fueron las siguientes:

Día 24.—*La Asunción de María en los apócrifos*, por el Dr. D. Salvador Muñoz Iglesias, Profesor de Sagrada Escritura. *Doctrina teológica sobre las apariciones en general, y de la Santísima Virgen en particular*, por el R. P. Gregorio de Jesús Crucificado, Carmelita Descalzo. *El mensaje de Fátima y la devoción al Purísimo Corazón de María*, por el R. P. Juan M.ª Gorricho, C. M. F.

Día 26.—*Conexión de las prerrogativas marianas con la Asunción*, por el R. P. Marcelino Llamera, O. P., Profesor de Mariología. *Historicidad de las apariciones más recientes de la Santísima Virgen, y en particular de Lourdes y Fátima*, por el R. P. Bernardo Aperribay, O. F. M., Lector general de Teología. *El mensaje de Fátima y el misterio de la Asunción*, por el M. I. Sr. D. Aniceto de Castro Albarrán, Magistral de Madrid.

Día 28.—*La Asunción de la Santísima Virgen en la literatura española*, por D. Luis Morales Oliver, Catedrático de la Universidad.

Día 30.—La última Conferencia Mariana fué pronunciada por D. Julián Pascual Dodero, Presidente de la Confederación Nacional de las Congregaciones Marianas, sobre *El Santo Rosario*.

Cursillo de Misionología en Burgos

9 AL 14 DE AGOSTO

El Instituto Español de San Francisco Javier para Misiones extranjeras, bajo los auspicios del Excmo. y Rvdmo. Sr. Arzobispo de Burgos, y bendecido por el Emmo. Cardenal Fumasoni Biondi, Prefecto de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide, ha comenzado un ciclo de Semanas intensivas de orientación misionera, con la celebración de la primera semana, sobre el tema: *Misionología doctrinal fundamental*. Damos a nuestros lectores la serie de conferencias o lecciones.

Día 10.—*Fundamentos Bíblicos*. Lección 1.ª: *La Conversión del mundo infiel según los Evangelios*, por el M. I. Dr. D. Abilio del Campo Bárcena, Canónigo Lectoral y Profesor del Seminario Metropolitano de Burgos. Lección 2.ª: *Teología Misionera en las Epístolas de San Pablo*, por el mismo Profesor. *Fundamentos Pontificios y Conciliares*. Lección 3.ª: *Acción diplomática y misionera de los Papas entre los mongoles y chinos en los siglos XIII y XIV*, por el R. P. Fr. Pío M.ª de Mondreganes, O. F. M. Cap., Profesor de Misionología en el Pontificio Ateneo de Propaganda Fide de Roma.

Día 11.—*Fundamentos Patrísticos*. Lección 4.ª: *Característica misionera de los Padres Apostólicos y Apologetas (siglos II y III)*, por el R. P. José Zameza, S. I., Profesor de Misionología en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Lección 5.ª: *Paralelo de las mentalidades de Eusebio de Cesarea (griego) y San Agustín (latino) en su concepción apologético-misionera*, por el mismo Profesor. *Fundamentos Pontificios y Conciliares*. Lección 6.ª: *Las Misiones en las Actas del Concilio Vaticano*, por el Reverendo P. Fr. Pío de Mondreganes.

Día 12.—*Fundamentos dogmáticos*. Lección 7.ª: *El Cuerpo Místico y la Obra de la Misión en Santo Tomás de Aquino*, por el R. P. Olegario Domínguez, O. M. I., Profesor del Escolasticado de los Padres Oblatos de Pozuelo de Alarcón (Madrid). Lección 8.ª: *La necesidad, la Fe explícita para salvarse, según la escuela de Salamanca, Síntesis de su historia*, por el R. P. Fr. Teófilo Urdánoz, O. P., de la Facultad Teológica de los Padres Dominicos de Salamanca. Lección 9.ª: *Ideas-guiones para una teología misionera del Padre Francisco Suárez, S. I.*, por el R. P. Jesús Solano, S. I., Profesor de Teología Dogmática en el Colegio Máximo de los Padres Jesuítas de Oña.

Día 13.—*Fundamentos Morales*. Lección 10.ª: *Sujetos, fuentes, proporcionalidad y fuerza obligatoria del deber misional*, por el Ilmo. Monseñor Angel Sagarmínaga, Director Nacional de las Obras Misionales Ponti-

ficias en España. Lección 11.ª *Principales documentos pontificios en este sentido, desde Gregorio XV a Pío XII,* por el mismo Profesor.

Día 14.—*Fundamentos Apologéticos.* Lección 12.ª: *La Catolicidad. ¿Son católicas las Iglesias mundiales protestantes y ortodoxas? Su diferencia de las Misiones de la Iglesia de Roma,* por el M. I. Sr. Dr. D. Angel Temiño Sáiz, Canónigo, Profesor del Seminario Metropolitano de Burgos. Lección 13.ª: *Papel de la Catolicidad dentro de las notas de la Iglesia como prueba de la divinidad de la Iglesia Romana,* por el R. P. Joaquín Pérez Platero, S. I. Lección 14.ª: *La vocación sacerdotal-misionera a la luz de los más recientes documentos pontificios,* por el R. P. Fr. César Vaca, O. S. A., Director espiritual del Noviciado de Padres Agustinos de la Vid.

Campaña Asuncionista

PASTORALES

MALLORCA

El Sr. Obispo de Mallorca, Dr. Juan Hervás Benet, con ocasión del mes de mayo, publicó una larga Pastoral en la que anuncia en la diócesis hasta mayo de 1949 el comienzo del año Mariano, que estará colocado bajo el signo de la Asunción, y se organiza como preparación para la definición dogmática de este misterio. Compara los tiempos presentes con los que precedieron la definición del dogma de la Inmaculada, y espera, con ocasión de la declaración del dogma de la Asunción, grandes acontecimientos en la historia del mundo contemporáneo. A continuación da normas a sus fieles de cómo deben prepararse para tan fausto acontecimiento.

TARAZONA

El Dr. D. Manuel Hurtado García, Obispo de Taragona, publicó una Pastoral para el mes de mayo exhortando a sus fieles a hacer o renovar el voto asuncionista y a prepararse al mismo con una cruzada de oraciones que acelere la proclamación de este dogma en la Iglesia.

SANTANDER

Este verano, el Sr. Obispo de Santander, Dr. José Eguino Trecu, ha publicado una larga y documentada Pastoral dedicada al tema de la Asunción de María, dogma cuya definición juzga próxima. En la primera parte explica la significación de la definición dogmática de este misterio, y en la segunda habla de la oportunidad de esta definición. Concluye con un recuerdo al Año Mariano, celebrado en esta diócesis, en el que el voto Asuncionista ha sido el centro principal de todos los actos. Posteriormente ha publicado otro documento pastoral, en que habla del artístico monumento a la Asunción de María, patrocinado por el Ayuntamiento, que se levantará en la bella plaza que se extiende delante de la iglesia catedral.

VOTO ASUNCIONISTA

Lérida.—El 4 de abril llegaba a Lérida la imagen de Nuestra Señora de Fátima, después de un viaje a través de los Pirineos y pueblos de la

provincia. Cerca de 30.000 personas acompañaban a la Virgen. Colocada en un altar levantado al efecto, el Presidente del Cons. Dioc. de los jóvenes de A. C. formuló el voto asuncionista. A continuación, el Sr. Gobernador hizo la consagración de la provincia al Inmaculado Corazón de María.

Burgos.—El 9 de mayo, el Sr. Alcalde de Burgos formuló, en nombre de la ciudad, el voto de defender la Gloriosa Asunción de María a los cielos en cuerpo y alma, y dirigió una súplica al Padre Santo de que se digne definirla como dogma de fe.

Elche.—En el mes de mayo, en el Congreso Eucarístico diocesano de Elche y arciprestazgo, se pronunció el voto asuncionista, repetido por millares de fieles.

Veruela.—El 30 de mayo pronunciaron el voto asuncionista los pueblos comarcanos del Somontano, en el valle de Veruela (Borja). El voto fué pronunciado al aire libre en el lugar en donde es tradición se apareció la Virgen de Veruela, y al mismo lugar fué llevada en procesión la imagen venerada del santuario. El Sr. Obispo de Tarazona explicó a la compacta concurrencia el significado de la ceremonia. El P. Anel, Rector del Colegio-Noviciado de Veruela, leyó la fórmula del voto, rubricado con unas preguntas, que el Sr. Obispo hizo a la muchedumbre.

Valencia.—El pueblo valenciano, congregado en impresionante asamblea en la plaza del Caudillo, el 8 de mayo, emitió el voto asuncionista. Pronunció el Sr. Arzobispo una alocución, refiriendo la tradición asuncionista de la diócesis, y a continuación se emitió la fórmula del juramento asuncionista, contestado unánimemente por el pueblo. Asistieron con el Arzobispo de Valencia los Obispos de Mallorca, Ibiza, Solsona y Teruel y el Arzobispo y Obispo de Zaragoza, a quienes acompañaban el Sr. Ministro de Justicia, Sr. Fernández Cuesta, y los Directores generales de Primera Enseñanza, de Asuntos Eclesiásticos y de Archivos y Bibliotecas.

Borja.—En el mes de junio la villa de Borja (Zaragoza) celebró una solemne fiesta Mariana, que culminó en la formulación del voto asuncionista. Asistió al acto el Sr. Ministro de Justicia, Sr. Fernández Cuesta, que se hallaba en Borja para recibir la medalla de oro de la ciudad.

Madrid.—Como final de los actos celebrados a principios de julio, con motivo de la Primera Asamblea Nacional de Hijas de María de la Medalla Milagrosa, se celebró el día 12 una misa al aire libre, en el Retiro de Madrid, después de la cual 8.000 jóvenes de la Congregación de Hijas de María formularon el voto asuncionista.

Un nuevo Migne en perspectiva

Ha aparecido en la prensa extranjera la información de una nueva Patrología, a imitación de la de Migne, con el título de *Corpus christianorum*, que para la parte latina abarcará 120 volúmenes, a la cual seguirá una serie equivalente para la parte griega, y quizá más tarde una serie oriental. Se promete que el ritmo anual será de 12 volúmenes en octavo durante diez años. Recordemos que Migne sacó a luz sus 221 volúmenes en cuarto en once años.

Por lo que hace a la bibliografía preliminar, se anuncia que precederá a la colección, con el título de *Manudictio ad litteraturam patristicam*, un vasto repertorio, "que señalará las mejores ediciones existentes de todos los documentos escritos de la antigüedad cristiana, y los estudios críticos que prometen corregir, si es preciso, las mismas ediciones"; asi-

mismo mencionará los *Indices*, ya impresos, completos o incompletos, para cada escritor. No será esta colección una reproducción de ediciones anteriores; antes al contrario, contendrá supresiones y adiciones; se suprimirán las introducciones, comentarios y otras adiciones que no sean meras notas críticas. De desear sería que por lo menos no se omita una breve introducción crítica de la edición que se reproduce, mostrando que se tiende a la edición original y su reproducción. Además de la literatura patrística abarcará textos epigráficos, monumentos litúrgicos, documentos conciliares y algo de himnología. También contendrá pasajes de autores paganos o de historiadores profanos que tratan de cosas cristianas. El plan habla de una introducción latina reducida estrictamente al mínimo con una bibliografía escogida. Al final vendrá el complemento obligado de Indices (NouvRevTh 70 (1948) 512-516).

NECROLOGIA

† El 10 de enero de este año fallecía, a los sesenta y ocho años, después de larga enfermedad, en Estrasburgo-Robertsan, *Emilio Amann*, quien desde 1919 tenía la cátedra de Historia antigua de la Iglesia en la Facultad de Teología de Estrasburgo. En 1910 comenzó a publicar, a veces en colaboración con otros, diversos libros apócrifos del Nuevo Testamento. Sus artículos en el *Dictionnaire de Théologie catholique* comienzan en 1913, y en 1922 tomó la dirección del mismo, y publicó muchos de ellos. Su artículo sobre *Nestorio* no fué bien recibido en el campo católico. Colaboró en "Revue de Sciences Religieuses", que en su primer fascículo de 1948 publica la nota necrológica del mismo, y promete dar a conocer su último trabajo sobre la controversia nestoriana.

† El 19 de abril falleció en Roma el *P. Francisco Javier Müller, S. I.*, que durante muchos años fué Profesor, primero del Colegio Germánico y después de la misma Universidad Gregoriana. Había nacido el 12 de abril de 1872 en Aquisgrán. Interesándose en la Mariología, participó en el movimiento asuncionista, principalmente para probar el origen divino apostólico de la doctrina de la Asunción de la Virgen con su cuerpo a los cielos.

† El 10 de junio entregaba su alma a Dios, en el Sanatorio-Hospital de San Pablo, de Madrid, el *M. I. Sr. Dr. Eloíno Nácar Fuster*, canónigo lectoral de la catedral de Salamanca, cuya versión al castellano de toda la Biblia, en colaboración con el P. Colunga, O. P., y publicada por la BAC, ha alcanzado rápidamente la 2.ª edición. Posteriormente publicó en *Crisol*, colección de M. Aguilar, los *Salmos y Proverbios*, y en los días de su fallecimiento se concluía la impresión de *El Cantar de los Cantares*, texto castellano e introducción. Dejó manuscritas diversas obras, entre ellas una *Gramática hebrea* en poder del C. S. de I. C., que se comprometió a editarla; el *Evangelio Profético*, en dos volúmenes, exposición de los vaticinios sobre la persona del Mesías; una *Antología Bíblica*, traducción en verso libre de las partes poéticas de la Biblia; una *Historia Sagrada* y un *Misal* para los fieles.

† El 25 de julio moría en Sallanches (Alta Saboya) el *P. Dalmacio Sertillanges, O. P.*, nacido en 1863 en Clermont Ferrand, quien en 1893 fué el primer secretario de "Revue Thomiste" y en 1900 fué nombrado Profesor de Filosofía del Instituto Católico de París. Se distinguió principalmente como apologista, en lo cual le ayudaban sus grandes dotes oratorias. Obras suyas son en particular: *Las fuentes de la creencia en Dios* (1905), *El arte y la apologetica* (1909), *La esperanza* (1913), *La fe* (1914), y sobre todo el

Catecismo de los incrédulos. Ha sido muy reeditada su obra en dos volúmenes *Saint Thomas d'Aquin* (1910), que ya en 1922 estaba en la cuarta edición. En sus últimos años había consagrado su celo ardiente a la formación de las juventudes francesas, valiéndose de su arte oratoria y componiendo numerosos opúsculos con este fin.

† El 3 de agosto de 1947 fallecía en Friburgo el antiguo abad de Clerxaux *Dom Paul Renaudin*. Su vida monacal comenzó en Solesmes en 1885. Fué él quien dió comienzo en Clervaux (Luxemburgo) a la edificación actual de la abadía. Habiendo renunciado en 1917 el cargo de abad, al notar los primeros síntomas de su ceguera, se retiró a Friburgo, donde gracias a su memoria prodigiosa dió a luz numerosas publicaciones: un Comentario de la Regla, numerosas obras de Historia eclesiástica, y sobre todo cuatro gruesos volúmenes consagrados a probar la definibilidad del dogma de la Asunción de la Virgen Santísima a los cielos.

† El 5 de septiembre entregaba su alma a Dios el *P. Edgar Hocedez, S. I.*, Director desde 1921 a 1926 de la revista "Nouvelle Revue Théologique", fundada en 1869 por un sacerdote de Tournai, y dirigida por los PP. de la Compañía de Jesús desde 1907, primero por la Provincia de Toulouse, hasta 1914, y luego por los PP. Belgas desde 1921. Nació el P. Hocedez en Gante en 1877. Sus aficiones a la historia motivaron que sus Superiores le señalaran ya en sus estudios para formar en el grupo de los Bolandistas. Mas al terminarlos le destinaron a enseñar Teología, primero en el escolasticado de Kurseong (India) y luego en el de Lovaina, por su falta de salud, y en el de Hastings, de la Provincia de Lyón. Pasó luego a la Universidad Gregoriana de Roma, hasta 1940, como Profesor de los bienistas. Alternaba su labor de cátedra con numerosos artículos, que en la revista de la cual era Director aparecían a veces con la firma G. de Rhodez, predominando los de fondo histórico. Su última obra, que ha dejado terminada, pero de la cual sólo vió impreso el tercer tomo, salido antes que los otros, es su *Historia de la teología del siglo XIX*, volumen estudiado en este número. Poco antes, las penalidades de la última guerra arrancaron de su pluma *L'Evangile de la suffrance*, 70 meditaciones evangélicas sobre el problema del dolor. Una rápida enfermedad cortó el hilo de su vida, tan fructífera.

† El 3 de septiembre fallecía también, a la edad de cincuenta y cinco años, en Río de Janeiro, el *P. Leonel Franca, S. I.*, primer Rector y casi fundador de la Universidad Católica y Director de la revista "Verbum", órgano de la misma. Sus obras principales son: *Historia de la Filosofía* (1918); *La Iglesia, la Reforma y la Civilización* (1923); *Reliquias de una Polémica* (1926); *El Divorcio* (1937, 2.ª ed.); *La psicología de la Fe* (1934); *La crisis del mundo moderno* (1940), que este año acaba de salir, traducida al castellano.

Indice del Volumen 22

ARTICULOS

	Págs.
ALDAMA, JOSÉ A. DE, *"Error in fide" en la terminología teológica de Suárez*	195
ALEJANDRO, JOSÉ M.ª, *Evidencia y Fe según el Doctor Eximio*	167
ASENSIO, FÉLIX, *El recuerdo de Melquisedec en Suárez*	407
BOVER, JOSÉ M.ª, *Suárez Mariólogo*	311
BRANDARIZ, FRANCISCO, *La Teología como ciencia según Enrique de Gante*	5
DALMAU, JOSÉ M.ª, *San Agustín en la teología de la gracia del P. Francisco Suárez*	339
DAMBORIENA, PRUDENCIO, *En pos del Dios Supremo en la antigua China*	59, 751
EIJO Y GARAY, LEOPOLDO, EXCMO. SR. D., *Presentación*	147
GALDOS, ROMUALDO, *Méritos escriturísticos del P. Francisco Suárez*	399
GARCÍA, FIDEL, EXCMO. SR. D., *La solución de Suárez al problema de la evolución o progreso dogmático*	151
GONZÁLEZ, SEVERINO, *Domingo de Soto y Francisco Suárez*	375
HELLÍN, JOSÉ, *Sobre la inmensidad de Dios en Suárez*	227
HERNÁNDEZ, EUSEBIO, *El éxtasis natural en Suárez*	465
LODOS, FRANCISCO, *La concepción suareciana de las penas "latae sententiae"*	419
LÓPEZ, ULPIANO, *Suárez y la perfección sacerdotal*	443
SAGÜÉS, JOSÉ, *Suárez ante la Ciencia Media*	265
SAGÜÉS, JOSÉ, *Reflexiones teológicas. ¿Crisis en el Bañecianismo?*	699
SALAVERRI, JOAQUÍN, *Autoridad de Suárez en el Concilio Vaticano*	205

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

ALDAMA, JOSÉ A. DE, *Un parecer inédito de Suárez sobre la doctrina agustiniana de la gracia eficaz*	495
CERECEDA, FELICIANO, *Un profesor desconocido de Suárez, el biblista Martín Martínez de Cantalapiedra*	583
DALMAU, JOSÉ M.ª, *Metafísica y Teología en Suárez*	549
GALDOS, ROMUALDO, *Interesante manuscrito suareciano*	507
HELLÍN, JOSÉ, *Sobre la presencia eucarística en el Doctor Eximio*	571
IPARRAGUIRRE, IGNACIO *La teología en tiempo de León XIII*	773
LLORCA, BERNARDINO, *Mallorca en Trento*	105
LLORCA, BERNARDINO, *Biografía de Francisco Suárez, obra del P. Raúl de Scorraille*	593
Menciones elogiosas de Suárez en recientes Mensajes y Alocuciones de Pío XII	601
OLAZARÁN, JESÚS, *Navarra en Trento*	101
PÁRAMO, SEVERIANO DEL, *Reflexiones sobre los géneros literarios de la Escritura*	779
QUERA, MANUEL, *La contrición en la justificación según Suárez y Vázquez*	561
SOLÁ, FRANCISCO DE P., *Un trabajo inédito del P. Juan Muncunill, S. I. (1848-1928) "Eximius Doctor P. Suárez fidelis S. Thomae discipulus"*	509

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA SUARECIANA

Reseña de lo principal publicado en libros y revistas acerca de Suárez desde el centenario de su muerte, 1917, hasta el presente 603

BIBLIOGRAFIA EN GENERAL

I. *Libros*

Págs.

ALEJANDRO, J. M., *"La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista* (N. González Caminero) 639
ALONSO, M., *Ciencia del lenguaje y arte del estilo* (J. Madoz) 819
ALVAREZ DE LINERA, A., *El problema de la certeza en Newman* (F. de B. Vizmanos) 788
ARELLANO Y SADA, P., *Catálogo de la Exposición bibliográfica del Concilio de Trento celebrada en Conmemoración del IV Centenario (1545-1945) y Conferencias leídas durante la misma Exposición* (M. Q.) 815
AYALA, A., *Consejos a las jóvenes* (M. Q.) 807
AZPIAZU, J., *Vida del P. Jesús Ballesta, S. I., mártir de Cristo por la causa obrera* (M. Q.) 127
BATLLORI, M., *Cartas del Padre Pou al Cardenal Despuig. Edición y estudio* (B. Llorca) 812
BAYO, M. J., *Prudencio. Himnos a los Mártires* (J. Madoz) 126
BERNARDO, SAN, *Selección de las obras maestras del insigne Doctor de la Iglesia.* Introd. vers. y notas del P. G. PRADO (Francisco de P. Solá) 795
BOVER, J. M.ª, *El Nuevo Testamento, traducido del griego y comentado* (Félix Puzo) 109
BUENAVENTURA, SAN, *Obras*, t. 3.º, *Camino de la sabiduría.* Edic. bilingüe, por AMORÓS, L., APERRIBAY, B., OROMÍ, M. (J. Solano) 797
BULNES, J. P., *La filosofía del deber* (J. Iturrioz) 809
CAGIGAS, I. DE LAS, *Minorías étnico-religiosas de la Edad Media española*, I. *Los Mozárabes* (Ignacio Iparraguirre) 314
CANDAL, M., *Concilium Florentinum* documenta et scriptores, edit. a Pont. Inst. Orient. Ser. B., vol. 2, fasc. 1. *Io. de Torquemada.* Apparatus super decretum florentinum unionis Graecorum (J. Salaverri) 783
CAPPELLO, F. M., *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, vol. I, *De sacramentis in genere. De Baptismo. De Confirmatione et de Eucaristia.* Vol. II, *De Poenitentia* (M. Zalba) 804
CARDOSO, J., *Cuatrocientos novelistas bajo el prisma del dogma y la moral católicos* (M. Q.) 822
CERULLI, E., *Il libro etiopico dei Miracoli di Maria e le sue fonti nelle letterature del Medio Evo Latino* (J. A. de Aldama) 120
CLERISSAC, H., *El Misterio de la Iglesia* (J. Madoz) 116
Código de Derecho Canónico. Texto latino y vers. cast., etc., por MIGUÉLEZ, L., ALONSO, S., CABREROS, M. (J. S.) 805
CHAMPAGNE, J. E., *Manuel d'action missionnaire* (C. Bayle) 818
EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, *San Juan de la Cruz y el misterio de la Santísima Trinidad en la vida espiritual* (J. A. de Aldama) 798
ESTEBAN ROMERO, A. A., *La concepción suareziana de la ley* (J. Sagüés). 655
Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón, vol. II (J. Madoz) ... 126
GALLÉN, JARL, *La Province de Dacie de l'ordre des Frères Prêcheurs.* I. *Histoire général jusqu'au grand schisme* (R. G. Villoslada) 125
GARCÍA CASTRO, M., *El Dogma de la Asunción* (Ignacio Carrió) 790
GELABERT, M., MILAGRO, J., DE GARGANTA, J., *Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporáneos* (J. A. de Aldama) 798
GILLET, L., *La Catedral viva* (J. Solano) 121
GOMIS, J. B., *Criterio social de Luis Vives* (J. Iturrioz) 811
GRABMANN, M., *Guglielmo di Moerbeke, O. P., il traduttore delle opere di Aristotele* (R. G. Villoslada) 123
GUILLOUX, P., *El alma de San Agustín.* Trad. de la 2.ª ed. francesa por NÚÑEZ, I., 2.ª ed. (F. de B. Vizmanos) 793
GUZMÁN RENSHAW, E., *Filosofía de la Filosofía* (J. Roig Gironella) ... 809
HELLÍN, J., *La analogía del sér y el conocimiento de Dios en Suárez* (J. M. Dalmau) 642
HERRERA, E., *Norteamérica al día de un viajero español* (J. Olazarán). 822
JANINI CUESTA, J. *La Antropología y la Medicina Pastoral de San Gregorio de Nisa* (A. Roldán) 117
JUAN DE LA CRUZ, SAN, *Vida y Obras. Biogr.* por el P. CRISÓGONO DE JESÚS. Pról., introd., revis. del texto y notas por el P. LUCINIO DEL S. SACRAMENTO (Manuel Quera) 119
KIRCH, C., *Enchiridion Fontium Historiae Ecclesiasticae Antiquae.* Ed. 6.ª a UEDING, L. (J. Madoz) 117
KISSER, J., *Geistige strömungen der Gegenward im lichte des Katholizismus* (R. Ceñal) 810

Págs.

LAÍN ENTRALGO, P., *La antropología en la obra de Fr. Luis de Granada* (J. A. de Aldama) 120
LASSO DE LA VEGA, J., *Cómo se hace una tesis doctoral o Manual de técnica de la documentación científica* (I. Iturrioz) 815
LEJARZA, F. DE, *Conquista espiritual del nuevo Santander* (F. Mateos). 816
LEVIE, J., *Sous les yeux de l'Incroyant* (Félix Puzo) 785
LOETSCHER, A., *El joven obrero*. Trad. de SANCHO, A. (Martín Brugarola). 821
MADOZ, J., *Epistolario de Alvaro de Córdoba* (R. G. Villoslada) 794
MANOIR DE JUAYE, H. DU, *Dogme et Spiritualité chez Saint Cyrille d'Alexandrie* (Francisco de P. Solá) 790
MARINI, H., *Los esplendores del Credo a la luz de la Santísima Trinidad*. Vers. de la 3.ª ed. italiana, por el P. CERRO, J. (M. Quera) ... 116
MASI, R., *La teoria suaresiana della presenza eucaristica* (J. Hellín) 571
MASI, R., *Il movimento assoluto e la posizione assoluta secondo il Suarez* (J. Hellín) ..... 6[illegible]
MILLÁS VALLICROSA, J., *Selomó Ibn Gabirol como poeta y filósofo* (Roig Gironella) 122
NOCK, SISTER F. C., *The Vita Sancti Fructuosi*. Text with a Transl. Intr. and Comment. (J. Madoz) 794
OPPENHEIM, PH., *Institutiones systematico-historicae in sacram liturgiam*. Vol. VIII. *Principia theologiae liturgicae*. Vol. IX, *Sacramentum ordinis secundum Pontificale romanum* (M. Zalba) 808
PARENTE, P., *De Deo Uno et Trino*. Ed. 2.ª (J. Solano) 789
PELLEGRINO, M., *Studi su l'antica apologetica* (I. I.) 787
PETRI HISPANI, *Summulae logicales*, ed. BOCHENSKI, I. M. (J. Iturrioz) .. 812
PIOLANTI, A., *De Novissimis* (J. A. de Aldama) 117
PITARQUE SERRANO, F., *La cuestión social, solución* (Martín Brugarola).. 820
RIBADENEIRA, M., DE, *Historia de las Islas del Archipiélago Filipino y reinos de la Gran China, Tartaria, Cochinchina, Malaca, Siam, Camboge y Japón*. Ed. de LEGÍSIMA, J. R. DE (F. Mateos) 817
RIUS SERRA, J., *Rationes Decimarum Hispaniae* (1279-1280) (B. Llorca). 813
SALGADO, P., *Vida de Jesús*. Trad. de VÁZQUEZ DODERO, J. L. (R. G. Villoslada) 801
SALVATIERRA, J. M., *Misión de la Baja California*. Intr., arreglo y notas por BAYLE, C. (F. Mateos) 124
SARABIA, R., *Maribel, el Angel de Trujillo* (Francisco de P. Solá) 820
SCHILGEN, H., *Ella frente a él*. Trad. y adap. al castellano por GARCÍA BLANCO, B. (M. Q.) 807
SERAPIO DE IRAGUI, *La mediación de la Virgen en la Himnología Latina de la Edad Media* (J. A. de Aldama) 115
TRENS, M., *María, iconografía de la Virgen en el arte español* (J. Madoz) 803
VOSS, I., *De fundamentis actionis catholicae ad mentem S. Gregorii Magni* (J. A. de Aldama) 118
WOLF, J. DE, *La justification de la foi chez Saint Thomas d'Aquin et le Père Rousselot* (J. A. de Aldama) 111

II. *Extracto de Revistas*

Teología Dogmática, Historia Eclesiástica, Misionología 128-134
Escritura, Teología fundamental, Historia de la Teología, Historia eclesiástica 823-834

CRÓNICAS

Octava Semana Bíblica española 135-137
Congreso Internacional de Congregaciones Marianas 137-139
Campaña Asuncionista 139-140. 837-838
Crónica suareziana en el cuarto centenario de su nacimiento 673-686
Otras crónicas y necrologías 140-141. 836-840
Siglas y abreviaturas de revistas 108. 672

INDICE ONOMASTICO

I.—DE PERSONAS

A

Aarón, 416.
Abad, C. M.ª, 131.
Abel, F. M., 414.
Abelardo, 641.
Abraham, 408, 409, 411, 414, 417, 781.
Acosta, D. de, 583, 819.
Adán, 285, 321, 322, 335, 359, 377, 527, 625, 659.
Adeodatus, A., 711.
Adriano VI, 438.
Affolter, 661.
Agar, 781.
Agnis, 757.
Aguirre, F., 619.
Agustí, A., 603.
Agustín, San, 11, 15, 19, 21, 22, 34, 35, 40, 46, 48, 55, 168, 192, 249, 270, 328, 332, 335, 336, 339-374, 380, 381, 383, 384, 390 393, 394, 397, 447, 483, 492, 495-505, 513, 522, 587, 624, 632, 673, 699, 713, 714, 747, 786, 793, 826, 830, 831, 834, 836.
Alameda, 128.
A'Lapide, 405, 541.
Albertini, G., 700, 706, 710, 715, 732, 747, 748.
Alberto Magno, San, 6, 11, 12, 20, 27, 28, 30, 31, 34, 44, 47, 49, 123, 285, 287, 311.
Albret, P. de, 101, 102.
Aldama, J. A. de, 111, 116, 117, 119-121, 203, 340, 341, 505, 557, 558, 612, 632-633, 675, 677, 798, 801.
Alejandro, J. M.ª, 193, 639, 678, 681, 683.
Alejandro VII, 149, 218, 513, 611.
Alejandro de Afrodisia, 123.
Alejandro de Hales, 10-12, 20, 28, 31, 44, 49, 182.
Al-Fárábi, 642.
Alfonoso VIII, 125.
Alfonso de Ligorio, San, 434, 439, 715, 734, 745.
Alfonso el Sabio, 121.
Alonso, M., 819.
Alonso, S., 805.
Althusius, 660.
Alvares, B., 212, 319, 343.
Alvarez, D., 276, 377, 707, 709, 714, 716, 722, 723, 725, 726, 729, 733, 745, 749.
Alvarez de Linera, A., 788-789.
Alvarez de Miranda, A., 122.
Alvaro de Córdoba, 794-795.
Allevi, L., 397.
Allier, R., 62.
Amann, E., 839.
Ambrosio, San, 21, 126, 332, 336, 830, 834.
Amelot de la Housaye, 397.
Ammonio, 123.
Amorós, L., 13, 31, 797.
Amor Ruibal, 420.
Anaya, M. J., 217.
Ancona, F. T., 710.
Andrade, 617.
Andrés, T., 681.
Andrés de Creta, San, 328
Andreu, P. J., 134.
Andrew Lang, 61.
Anel, E., 838.
Ange, M., 206.
Ankermann, B., 84.
Anselmo, San, 19, 328, 332, 335, 809, 831.
Antioco IV, 135.
Antolín, T., 136.
Antonino de Florencia, San, 653.
Antonio de Padua, San, 831-833.
Aperribay, B., 13, 797, 831, 836.
Apolinar, 791.
Aquaviva, Cl., 229, 272, 274, 512, 614, 616, 654, 702.
Aragón, 420, 677.
Arámburu, Z., 71.
Araujo, F., 746.
Arce Ochoterena, Card., 137.
Arco y Garay, R. del, 127.
Arellano y Sada, P., 815
Arias Montano, 591.
Arístides, 787.
Aristóteles, 15, 29, 44 45, 48, 55, 123, 198. 312, 468, 491, 514, 562. 576, 610, 625, 627, 640-642, 648, 653, 654, 678.
Armentia, F., 604.
Arnedo, D. de, 107.
Arquillière, H. X., 212.
Arquímedes, 124.
Asensio, F., 136, 417.
Astrain, A., 266, 268. 400, 495, 598, 613.
Atenágoras, 787.
Atienza, 614.
Aubert, R., 8.
Auréolo, 642.
Ausejo, S. de, 136.
Auxencio 830.
Averroes, 640.
Avicena, 15, 640, 642.
Ayala, A., 807.
Ayuso, T., 127.
Azevedo, L. G. de, 613.
Azor, 429.
Azpiazu, J., 127.

B

Bach, 679.
Baeza, F. S., 679.
Balaguer, F., 127.
Baldero, J., 587.
Balic, C., 139, 832.
Balmes, J., 684, 813.
Ballesta, J., 127.
Bancel, 722, 732.
Báñez, D., 33, 130, 181, 184, 200, 212, 265, 267-269, 272, 375, 398, 420, 424, 441, 584, 591, 606, 627, 633, 653, 670, 677, 700-702, 707-709, 712, 714-719, 725, 730, 732, 745, 833.
Barboza, E., 684.

Barcia Trelles, C., 649-651.
Bardy, G., 408.
Baroni, G., 208, 209.
Barreira, B., 616-617.
Basilio, San, 187.
Basilio II, 129.
Batchelor, J., 94.
Batllori, M., 105-107, 812-813.
Batiffol, 773, 823.
Baudrillart, 617.
Bayle, C., 124, 819.
Bayo, Marcial J., 126.
Bayo, Miguel, 350, 352, 631.
Beckx, P., 134.
Beda, San, 332, 336.
Belarmino, V. Roberto Belarmino.
Beltrán de Heredia, V., 613-614.
Benedicto XIV, 149, 218, 421, 513, 807.
Benedicto XV, 611, 618-619, 824.
Benito, San, 834.
Beraza, 746.
Bernard, 128, 620.
Bernardino de Busti, 311.
Bernardino de Sena, San, 320, 331.
Bernardo, San, 116, 311, 318, 332, 482, 795-797.
Bevereg, 213.
Bigador, 633.
Bilbao, E., 138.
Billio, Card., 207, 222, 223.
Billot, L., Card., 301, 548, 553, 555, 628, 776.
Billuart, C. R., 212, 294, 301, 522, 528, 544, 548, 553, 554, 708, 709, 716, 717-719, 722, 726-727, 729, 733-735, 743, 745.
Bindemann, 793.
Bishop, C. W., 753.
Bittremieux, 128.
Blic, J. de, 568.
Blondel, 809.
Bluntschli, 658.
Bochenski, I. M., 812.
Bodin, 660.
Boehmer, 213.
Böhringer, 793.
Boissier, 793.
Bolívar, P. de, 587.
Bonacina, 426, 433.
Bonet, A., 392.
Bonfrère, J., 414, 415.
Bonifacio VIII, 421, 542.
Bonnett, de, 90.
Bossuet, 611, 659.
Boule, 79.
Bouquillón, 426, 676.
Bouvier, F., 79.
Bover, J. M.ª, 109-111, 128, 136, 137, 140, 337, 622-623, 627, 824-825, 828.
Boya, 778.
Bradwardine, J., 716.
Brahma, 75, 757, 758.
Brandariz, F., 57, 609, 611.
Brates, L., 826-830.
Braulio, San, 794.
Braun, R., 9.
Brière, O., 72, 73.
Brígida, Santa, 125.
Brillant, M., 63.
Broglie, de, 87.
Bross, A., 63, 84.
Brown Scott, 651.
Brouquillard, R., 603.
Brugarola, M., 821-822.
Bruno, San, 328.
Bucero, 388.
Buchanam, 660.
Buenaventura, San, 6, 7, 10, 12, 13, 15, 20, 25, 31, 49, 212, 311, 333, 448, 700, 701, 797.
Bulnes, J. P., 809-810.
Buonpensière, 717.
Burgus, H. A., 9.
Buridano, J., 648.
Burkitt, 93.
Burmann, 213.
Busembaum, 606.

C

Caballero Alvarez, M., 683.
Cabrera, 347.
Cabreros, M., 805.
Cacador, G., 106.
Cagigas, I. de las, 814-815.
Caixal, J., 217, 218.
Caldentey, M., 106.
Calvino, 366, 660.
Cameno, J., 620.
Caminero, J., 778.
Campegio, J. B., 107.
Campo Bárcena, A. del, 836.
Candal, M., 783-784.
Candura, F. P., 710.
Canellas, A., 126.
Cano, M., 10, 174, 175, 195, 196, 198, 218, 513, 606, 607, 624, 633.
Cantera, F., 140.
Capelle, B., 830, 833-834.
Capello, F. M., 804-805.
Cappa, R., 134.
Capréolo, 130, 285, 628, 645, 709, 715.
Carcagente, 778.
Cardona, J. de, 106.
Cardoso, J., 822.
Carlo Magno, 676.
Carlos III, 134, 615, 680, 813.
Carlos V, 676.
Carlos Borromeo, San, 443.
Carranza, B. de, 101.
Carreras Artau, J., 106, 664-665.
Carrió, I., 790.
Casajoana, 778.
Casanova, 778.
Casanovas, I., 813.
Casiodoro, 24, 332, 411.
Cassanyach, 107.
Castellobranco, A. de, 149.
Castro, A. de, 420, 423, 424, 427-430, 433, 439, 677.
Castro, L. de, 584, 591.
Castro Albarrán, A. de, 836.
Castro Palao, 423, 425-426, 434.
Cataneo, L., 397.
Catarino, A., 195, 299, 629.
Catry, I., 665-666.
Cayetano, Card., 33, 130, 174, 175, 195, 209, 212, 253, 285, 287, 311, 408, 424, 449, 453, 455-456, 461, 544, 624, 625, 628, 645, 709, 715.
Cayré, F., 405, 604.
Cecilia Romana, Beata, 798.
Celestino, San, 342, 365, 808.
Centurión, 636.
Ceñal, R., 811.
Cepeda, C. de, 586.
Cereceda, F., 591, 594, 634.
Cerulli, E., 120-121.
Cetina, M. de, 133.
Cicognani, G., 680.
Cifuentes, R., 683.
Cipriano, San, 158, 411, 787.
Cirilo de Alejandría, San, 328, 411, 790-792.
Cisneros, 590.
Clemente IV, 117.
Clemente V, 421.
Clemente VIII, 269, 27-340, 495, 597, 610, 702.
Clemente Alejandrino, 409, 410.
Clennell, 60.
Clerissac, H., 116-117.
Cobos, 301.
Colomer, 128.
Colunga, A., 135, 623-626, 779-782.
Conde y Luque, 611.
Confucio, 88, 760.
Conrado de Sajonia, 311.
Contenson, 708.
Córdoba, 196, 199.
Cornelio, 535.
Cornelio, M., 415.
Corona Baratech, C. E., 127.
Coster, F., 268, 753.
Couling, 753.
Courant, M., 66, 761.
Couvreux, S., 766.
Covarrubias, 420, 431, 436, 439, 677.
Cranavan, 753.

Creel, G. H., 60, 69, 751, 753-761, 766.
Criado, R. 135.
Crisógono de Jesús Cruc., 119-120.
Cruz Hernández, M., 641.
Cuervo, 128.
Cuesta, Obisp., 591.
Cuesta, S., 651.
Curiel, 722.

CH

Chalmers, 753.
Champagne, J.-E., 818.
Charles, P., 83.
Charmes, T., 709.
Charrúe, A., 828.
Chavannes, E., 67.
Chen Tu Hsiu, 72.
Chou, 758, 762, 767, 769.
Chuang Tzu, 770.

D

Da Costa, G., 131-132.
Da Cunha, R., 149.
Daguillón, 6.
D'Alès, A., 130, 710.
Dalmases, C. de, 816.
Dalmau, J. M.ª, 374, 557, 559, 611, 613, 626, 631-633, 646, 663, 832, 833.
Dámaso, San, 117.
Damboriena, P., 99, 772.
Daniel, 624, 781.
D'Annibale, 420, 428-429, 434.
Darwin, 63, 71, 80.
D'Avanzo, 207.
David, 407, 659, 828.
Dávila, G., 507.
Day, R., 69, 81.
De Blic, J., 651-652.
De Clerck, D. E., 831.
Dechamps, 207, 677.
Degenfeld-Schonburg, F., 810.
Delos, 650-652.
Del Prado, N., 714, 725, 726, 778.
Del Val, 778.
De Maistre, 659.
Deneffe, 128.
Denzinger-Bannwart, 151, 348, 351, 365.
Descamps, M., 63, 583, 762.
Descartes, 612, 613, 643.
Descoqs, 64.
Despradel, R., 602.
Despuig, A., Card., 812-813.
De Vooght, D. P., 830.
Dewey, J., 70, 71.
Díaz de Acebedo, J. M., 668-669.
Didot, F., 45.
Dieckmann, 203.
Diego de Osma, 125.
Diekamp, F., 730.
Dillenschneider, 128.
Dionisio Cartujano, 311.
Domingo de Guzmán, Santo, 125, 448, 798.
Domínguez, O., 836.
Dondaine, H., 561, 568.
Donnini, P., 172.
Dorado Montero, 668.
Drake, F. S., 756, 764.
Driedo, J., 381, 436.
Dualde Serrano, M., 127.
Duclos, J., 132.
Duguit, 658.
Dummermuth, A. M., 709, 712, 715.
Dumont, P., 265, 274, 282, 392, 606-607, 710-711.
Durando, 181, 184, 642.
Durkheim, 62, 68, 82, 83.
Dwyer, E., 9.

E

Eadmero, 311.
Eck, 436.
Ecumenio, 332.
Edkins, 60.
Efrén, San, 332.
Efrén de la Madre de Dios, 798-801.
Egidio Colonna, 11, 45, 49.
Egidio Romano, 8, 606, 716.
Eguino y Trecu, J., 676, 837.
Ehrle, F., Cardenal, 7.
Eijo y Garay, L., 140, 150, 835.
Elías de Tejada, F., 681.
Elorduy, E., 273, 443, 614, 621-622, 626-628, 630, 636-637, 652-655, 674, 682.
Enciso, J., 135, 827.
Enrique de Gante, 5-57, 445-447.
Epifanio, San, 328, 410.
Ernst, J., 373, 629.
Esaú, 356.
Escandón, J. de, 816.
Escoto Duns, 6, 7, 139, 177, 182, 184, 243, 285, 287, 517, 568, 605, 606, 610, 645, 648, 657, 716.
Escudero, J., 614, 632.
Esteban, Papa, San, 158.
Esteban de Calvo Monte, 716.
Esteban Romero, A. A., 419, 651, 655-656.
Esteve, E., 135, 826.
Eulogio de Córdoba, San, 814.
Euquerio, 336.
Eusebio de Cesara, 836.
Eusebio de Vercelli, San, 447.
Eutimio Zigabeno, 332.
Eutoquio, 124.
Eva, 321, 322, 334-336, 625.
Eymerich, N., 106.
Eymerich-Peña, 436.
Ezequiel, 385.

F

Faller, O., 830.
Faraón, 356, 359.
Farnesio, Card. A., 105.
Felino, 661.
Felipe II, 103, 597, 616, 834.
Fend, 607.
Fernández Cuesta, 838.
Fernández García, 778.
Fernando el Católico, 431.
Ferrando, P., 798.
Ferrer, A., 701.
Ferreres, J., 778, 809.
Ferrini, C., 602.
Filipo, 801.
Filón, 412.
Filopono, J., 123, 124.
Fillion, 801.
Finestres, 813.
Fiter, 138.
Flinders Petric, 752.
Flórez, 794.
Fondevila, J. M.ª, 603, 631, 652, 663-666.
Fong Yu lan, 766.
Fonseca, P. de, 178, 265, 266, 617.
Font Puig, P., 666.
Font Ríus, J. M.ª, 138.
Foreiro, 408.
Fou, E., 684.
Fouard, 801.
Frachet, G. de, 798.
Franca, L., 840.
Francisco de Asís, San, 133, 786.
Francisco Javier, San, 819.
Francisco de Sales, San, 632, 700, 701.
Francisco de Toledo, Card., 199, 212, 267, 294, 400, 516, 517, 541, 622.
Francisco de Vitoria, 513, 602, 604, 606, 641, 649, 651, 652, 653, 655, 663, 666, 682.
Franco, F., 675.
Frank, A., 610, 611.
Franke, 78.
Franzelin, Card., 207, 209-210, 623, 677, 735, 736, 738, 774, 776.
Frassen, 517, 733.
Frazer, 61, 63, 69, 80.
Freire, J., 608.
Freppel, 86.
Frías, L., 133.
Frins, V., 710, 715.
Froget, 112.
Fructuoso, San, 794.
Fruin, 651.
Fulgencio, San, 335, 349, 358, 388.
Fumasoni Biondi, Card., 836.

G

Gabriel, L., 810.
Gabriel R. del Santísimo Sacram., 447.
Gage, 89.
Gagnebet, 128.
Galatino, 412.
Galcerán, Fr., 107.
Galdós, R., 135, 405. 507, 608-609.
Galeno, 124.
Galtier, P., 119.
Gallén, J., 125-126.
García de Alarcón, 616.
García Blanco, B., 807.
García Carrascón, 587.
García Castro, M., 790.
García Gil, M., 778.
García Herrero, C., 667-669.
García Martínez, F., 165, 679, 682.
García Mercadal, 122.
García Villoslada, R., 124, 126, 675, 676, 788, 795, 803.
Gardeil, 112, 113.
Garganta, J. María de, 798.
Garrigou-Lagrange, 130, 141, 301, 398 715, 717, 718, 722, 725, 739, 742, 744.
Gasser, 207, 224, 677.
Gaulle, de, 132.
Gayraud, H., 710-711.
Gaztelu, D., 101.
Gaztelu, M. de, 101, 102.
Gazzaniga, 723, 726.
Gedeón, 414.
Gelabert, M., 798.
Genebrardo, 412, 414.
Gerardo de Abbeville. 444.
Germán, San, 330.
Gerson, 200, 653.
Getino, L. A., 609, 618.
Gibbon, 734.
Gibson, 753.
Gigante, F. J., 710.
Gil, C., 617.
Gil Robles, 659.
Gil Ulecia, 136.
Gillet, L., 121-122.
Gillet, M. E., 448.
Glorieux, P., 6, 444.
Godo, P., 609.
Godoy, P. de, 545, 730.
Goldenweiser, A. M., 64, 84.
Godofredo de Fontaines, 445-447.
Gomá, Card., 809.
Gómez Arboleya, E., 443, 639-641, 656-657, 675.
Gómez Caffarena, J., 683.
Gómez Hellín, L., 291.
Gómez Pérez Dasmariñas, 817.
Gomis, J., 133, 811.
Gonet, 515, 544, 547, 715, 722, 729-730, 735, 736.
González, C., Card., 603, 610, 611, 778.
González, S., 273, 398.
González de Albelda, 722, 732, 737, 744.
González Caminero, N., 639.
González Núñez, A., 683.
Gonzalo de Balboa, 31.
Gonzalo de Berceo, 121.
Goñi Gaztambide, J., 101-105, 834.
Gordillo, M., 129-130.
Gorki, M., 72.
Gorricho, J. M.ª, 835.
Gotti, Card., 514, 521, 536, 548.
Goudin, 707, 716, 722, 729.
Grabmann, M., 6, 123-124, 207, 559, 611, 812.
Graebner, 81, 84.
Grajal, 584, 585.
Granderath - Kirch, 207, 222.
Granet, M., 67, 68.
Graveson, 707, 708, 723, 725, 729.
Gredt, 231.
Greenstock, D. L., 715, 716.
Gregorio IX, 635, 832.
Gregorio XIII, 542, 597.
Gregorio XV, 840.
Gregorio de Jesús Crucificado, 835.
Gregorio Magno, San, 118-119, 794.
Gregorio de Nisa, San, 117-118, 332, 336.
Gregorio de Valencia, 182, 212, 268, 270, 424. 517, 586.
Grignon de Montfort, Beato, 133.
Grocio, H., 213, 216, 217, 602, 611.
Groot, J. J. M., 65, 66, 67, 80, 81.
Gudiel, A., 584.
Güenechea, J., 651, 669-670.
Guerra Campos, J., 116.
Guerrero, E., 557, 651.
Guevara, J. de, 583.
Guibert, J. de, 449-450.
Guillén, 80.
Guillermo de Champeaux, 831.
Guillermo de Santo Amor. 444.
Guillermín, 732, 734, 744.
Guillermo de Fuente Fría, 716.
Guilloux, P., 793.
Gummersbach, J., 632.
Günther, 775.
Guthrie, H., 641.
Gutiérrez, D., 559.
Gutiérrez, M., 319, 778.
Guzmán, L. de, 817.
Guzmán Henshaw, E., 809.

H

Habacuc, 780.
Haeckel, 63, 70, 78, 79.
Harduín, 783, 784.
Harlez, 60.
Harnack, 823.
Hartmann, 63.
Hayasaki, 753.
Hegel, 63.
Heiler, F., 84.
Heine-Geldér, 93.
Heineccius, 213.
Heinrich, J. V., 776.
Heinrichs, 72.
Hellín, J., 263, 550, 578, 581, 642-646 649, 670, 703.
Hemaiagh Ghedighian, 783.
Henao, G., 270, 397.
Henríquez, E., 270, 436, 583.
Hentrich, W., 268.
Hermán de Tournai, 831.
Hermes, 209.
Hernán Cortés, 124.
Hernández, E., 494, 678, 681.
Hernando de la Bastida, 340, 634.
Herodes el Grande, 801.
Herón, 124.
Herranz y Estallés, A., 603.
Herrera, E., 822.
Hervás Benet, J., 837.
Hesiquio, 328.
Hettinger, 207, 677.
Hilario, San, 344, 834.
Hinojosa, 657.
Hipócrates, 124.
Hoang, 766.
Hocedez, E., 8, 9, 773-778, 840.
Hoffhaus, 8.
Hofmann, G., 783-784.
Hojeda, E. de, 495.
Honorio de Autún, 831.
Hoonacker, A. von, 781.
Höpfl, 825.
Hopkins, 753.
Hormisdas, 342.
Hostiense, 421.
Hottinger, 733.
Howitt, 62, 84.
Hsia, 769.
Hubert, 63.
Huby, 62, 757.
Huet, H., 7.
Hugo de San Víctor, 11, 15, 24, 657, 831.
Hugon, E., 230, 231, 717, 718, 730, 732-734, 744, 745, 776.
Hulst, 776.
Hume, 678.
Hurtado García, M., 837.
Hurtado de Mendoza, A., 663.
Hurter, H., 7, 270.

Hu Shih, 73, 75, 764, 765, 770.
Huss, J., 830-831.
Huxley, 63, 70, 71.

I

Iannotus, 213.
Iannotta, 128.
Ibáñez Martín, J., 675.
Ibeas, B., 811.
Ibérico, M., 684.
Ibero, 79.
Idiota, el Sabio, 311.
Iglesias, E., 710-711.
Ignacio de Loyola, San, 463, 608, 610, 636, 641, 677.
Ildefonso, San, 121.
Inés, Santa, 126.
Inés de San Pablo, 133.
Inocencio III, 117, 125, 328, 335, 438.
Inocencio IV, 117.
Iparraguirre, I., 778, 787, 815, 830, 834.
Ireneo, San, 328, 334-336.
Isabel la Católica, 431.
Isaías, 404, 779-782.
Isidoro Kiovense, 784.
Itero, M. de, 101, 102.
Iturrioz, J., 681, 810-812, 815.
Ivánka, A. v., 810.
Izaga, L., 651, 657-660.

J

Jacob, 624.
Jacobo I, 150, 214, 598, 658, 659, 660, 663.
Jacobo de Viterbo, 212.
Jacobo de Vorágine, 311.
Jacquenet, 207.
Janet, 657-658.
Janini Cuesta, J., 117-118.
Jansen, 807.
Jansenio, 343, 357, 372.
Janssens, E., 634-636.
Janssens, L., 301, 709.
Jastrow, 81.
Javierre Mur, A. L., 127.
Jellineck, 658, 659.
Jeremías, 779, 782.
Jerónimo, San, 383, 408, 416, 513, 587, 834.
Jerónimo de Jesús, 818.
Jiménez, D., 621, 666.
Johelson, R., 94.
Jombart, E., 634-635, 661.
Jordán de Sajonia, Beato, 798.
José, San, 403, 608.
Josefo, 408.
Juan II, 342.
Juan de Aliaga, 615.
Juan de los Angeles, Fr., 133.
Juan de Avila, Beato, 131, 311, 319, 443, 449-450, 455.
Juan Bautista, San, 403.
Juan Crisóstomo, San, 55, 410, 411, 587, 824.
Juan de la Cruz, San, 119-120, 636, 798-801.
Juan Damasceno, San, 261, 332, 522.
Juan Eudes, San, 443.
Juan Evangelista, San, 111, 332, 404, 434, 541, 747, 779-781.
Juan de Sto. Tomás, 112, 113, 515, 536, 554, 558, 591, 644, 729.
Juan de Valencia, 412.
Jubí, J., 106, 107.
Judas, 388, 394, 802.
Jugie, 129-130.
Juliano, 349, 350, 498.
Junius Brutus, 660.
Justino, San, 410, 787.

K

Kalgreen, 753.
Kalinin, 132.
K'ang Yu wei, 765.
Kant, 63, 168, 172, 613, 639, 651, 666, 678, 683.
Kedge, 89.
Kehr, P., 126.
Kempf, Dr., 637.
Kenyon, 828.
Kerver, T., 804.
Keuppens, 128.
Kildwardby, 6, 10, 13.
Kisser, J., 810.
Kleutgen, J., 207, 223, 224, 711.
Kloth, 793.
Kohler, 610.
Koppers, P., 84.
Kosters, 651.
Krause, 809.
Krebs, E., 33.
Ku Chien Kang, 765.
Kummer, K., 810.
Kuo-Jo-mo, 753, 763.

L

La Berulle, 443.
La Bruyère, 802.
Lacarra, J. M.ª, 126-127.
Lacordaire, 168.
Lactancio, 787.
Lagrange, 87, 801.
Lahousse, 774.
Laín Entralgo, P., 120.
Lainez, D., 105, 106, 589, 590, 591, 594.
Lajard, F., 7.
Lamark, 71.
Lammenais, 90.
Lang, A., 81, 84.
Langdon, 86.
Lange, H., 266, 716.
Lao Tzu, 770.
La Puente, L. de, 512.
Larequi, J., 651, 670-671.
Larrañaga, S., 832.
Las Casas, B. de, 620, 819.
La Servière, De, 302.
Lasso de la Vega, J., 815.
Lator, E., 783-784.
Latourette, K. S., 69.
Laurent, V., 784.
Lavaud, 128.
Laymann, 432-433, 606.
Lázaro, 636.
Leal, 136.
Le Bachelet, 267, 268, 270.
Lebretón, 801.
Ledesma, P. de, 347, 708, 722, 725, 745.
Lega, 423.
Legge, J., 59, 766.
Legísima, Juan R. de, 817.
Leibniz, 613, 678.
Lejarza, F. de, 816.
Lelotte, 137.
Lemos, T. de, 706, 708, 715, 733.
Lennerz, E., 115, 206, 610.
Leocadia, Santa, 121.
León III, 676.
León XIII, 114, 205-207, 611, 677, 773, 775-777, 824.
Lesio, L., 267, 270, 291, 294, 395, 597, 605, 705, 733.
Leuba, J. H., 84.
Levie, J., 785-787.
Levy-Bruhl, 62, 63, 79, 83.
Liang Chi Chao, 74, 765, 770.
Li Chi, 753.
Lietard, 89.
Lie tzu, 770.
Limbourg, M., 711.
Lin Yu Tang, 72.
Lisle, 214.
Little, A., 232.
Lituma, L., 684.
Lodos, F., 441, 636, 661, 676, 681.
Lods, A., 135.
Loetscher, A., 821.
Loisy, 63, 83.
López, U., 464.
López Novoa, 778.
López Ortiz, J., 137, 805.
Lorca, P. de, 196.
Lorenzo de Brindis, San, 128.
Lorenzo del Castillo, 615.
Lorenzo Justiniano, San, 328.
Lorimer, 651.
Lowie, R., 83, 84.
Luback, 64, 79.
Lucas, San, 622, 780.
Lucinio del S. Sacramento, 119-120.
Luculentius, 833, 834.
Lugo, F. de, 520, 522.
Lugo, J. de, 160, 196, 208, 209, 540.

Lu Hsün, 72, 73.
Luis de Granada, 120.
Luis de León, 268, 584, 591, 825.
Luna García, A., 674.
Lurz, W., 269.
Lutero, 378, 380.

LL

Llamas, 778.
Llamera, M., 128, 836.
Llorca, B., 107, 340, 372, 600, 614-615, 813-814, 816, 834.

M

Madariaga, B., 132-133.
Madoz, J., 117, 126, 794-795, 804, 820.
Magnin, 94.
Mahieu, L., 605, 646-647.
Mainage, 87.
Makintosh, 611.
Maldonado, J. de, 268, 332, 400.
Manareo, O., 269.
Mancio, 319, 583, 607.
Mandonnet, 6.
Mangin, 97.
Manning, Card., 207, 222, 677.
Manoir de Juaye, H. du, 790-793.
Mansi, 421, 783, 784.
Maquiavelo, 660.
Marcos, San, 780.
Marchal, 823.
Marchia, F. de, 191.
Marechal, 648, 809.
María Magdalena, Santa, 136, 394, 567.
Mariana, J. de, 586, 588, 589, 591.
Marichalar, A., 102.
Marín Monroy, A., 661-662.
Marini, H., 116.
Marín-Sola, 151, 164, 198, 708, 714, 722, 724, 729-732, 734-738, 743, 744, 746, 747, 749.
Marquardt, 793.
Marret, 63, 69.
Marsot, M., 82.
Martín, C., 207, 222, 223, 677.
Martín IV, 7.
Martínez, G., 217.
Martínez del Campo, R., 710-711.
Martínez de Cantalapiedra, M., 583-591.
Martínez Gil, A., 140.
Martínez Núñez, 778.
Martínez de Ripalda, J., 541.
Martínez Vigil, 778.
Marzilla, P. V. de, 588.
Masi, R., 571-581, 647-649.
Massarelli, 380, 381.
Mastrio, 517.
Masure, C., 458.
Mateo, San, 109-111, 452, 779-781.
Mateos, F., 124, 133-134, 817-818.
Mathews R. H., 86.
Mauriac, 801.
Maurinos, 343, 359.
Mauro, S., 522.
Mauro-Brigman, S., 45.
Mausbach, J., 371.
Mauss, 63.
Mayor, J., 436.
Mayr, A., 541.
Mazzella, Card., 374, 774, 776.
Medina, B. de, 199, 424, 584, 591, 606, 607.
Mei Ti, 770.
Melquisedec, 136, 407-417, 782, 828.
Mencio, 88.
Mendive, 778.
Mendoza, J. de D., 683.
Mendoza, P. de, 591.
Menéndez y Pelayo, 148, 603, 611, 631, 676.
Menghin, 93.
Menzies, 753, 756, 758, 763.
Mercier, Card., 458, 628.
Mercuriano, E., 512, 613.
Meseguer y Costa, 617.
Messina, P., 110.
Meurin, L., 217, 221, 224.
Meyer, 760.
Meyer, L. de, 267-270.
Meyer, T., 659.
Michel, A., 558.
Michels, T., 830.
Michiels, A., 823.
Migne, 784, 794, 838-839.
Miguélez, L., 805.
Milagro, J. M.ª, 798.
Millás Vallicrosa, J. M., 122-123, 138.
Miller, 135.
Minucio, 787.
Migueas, 779.
Mir, J., 778.
Miró, G., 802.
Mitterauer, H., 810.
Mitzka, J., 810.
Modrego, G., 109, 138.
Moerbeke, G., 123-124.
Moisés, 780.
Molina, Fr. A. de, 449.
Molina, L. de, 153, 159, 178, 180, 266, 269, 270, 273, 275, 343, 375, 395, 396, 420, 433, 503, 516, 517, 522, 605, 606, 610, 614, 616, 631-633, 653, 677, 700-706, 709, 712, 725, 833.
Mondandon, 62.
Mondreganes, P. M.ª de, 836.
Monnot, 399.
Montaubon, 84.
Montemayor, J. de, 270.
Montemayor, P. de, 267, 268.
Montesquieu, 657.
Monzón y Martíns, B., 218-222.
Morais, S. de, 266.
Morales Oliver, L., 836.
Moscoso, A. de, 101.
Mostaza, M., 611.
Mullaly, 812.
Müller, 71.
Müller, F. J., 839.
Muncunill, J., 509-548, 778.
Muntaner y Bujosa J., 107.
Muñiz, F., 699-702, 706, 708, 709, 712-714, 716-731, 734-747, 749.
Muñoz Iglesias, S., 135, 825, 835.
Muñoz Pérez-Vizcaíno, J., 682.
Murillo, 778.

Nabucodonosor, 135.
Nácar, E., 790, 827, 839.
Nadal, J., 105, 107.
Napoleón, 676.
Natán, 828.
Natanael, 801.
Navarra, F. de, 101.
Navarrete, M., 615.
Navarro, 439, 638, 834.
Nebrija, 126, 591.
Nestorio, 790-791, 835.
Newman, Card., 774, 788-789.
Nicolai, 732.
Nicolás de Luxemburgo, 106.
Niedermeyer, A., 810.
Nieremberg, J. E., 312.
Nietzsche, 666.
Nikolaus, P., 629.
Nock, S. F. C., 794.
Nowak, L., 810.
Nowotny, A., 810.
Nys, 651.

O

Obermaier, 93.
Ockam, 323, 642, 647, 657.
Odón de Cambrai, 831.
Oesterreich, K., 84.
Olaechea, 140.
Olazábal, F. X., 607.
Olazarán, J., 822.
Oleaster, J., 408, 410.
Olsr, J., 784.
Omar ben Hafsún, 814.
Oppenheim, Ph., 808.
Orígenes, 382, 587, 680, 834.
Orlando, 658.
Oromí, M., 13, 797.
Orosio, P., 358.
Orozco Díaz, E., 675.

Orti y Lara, 778.
Ortúzar, M., 833.

P

Paban, 717.
Pablo, San, 117, 136, 174 175, 218, 225, 325, 333, 334, 336, 337, 376, 383, 385, 388, 404, 407, 408, 415-417, 436, 460, 540, 564, 567, 627, 779-782, 792, 823, 828-829, 836.
Pagnino, S., 413.
Pa kin, 73.
Palestrina, 679.
Palmer, 214.
Palmieri, D., 230, 714, 776.
Panku, 75.
Papagni, T., 710, 732, 747.
Papini, 801.
Paquet, A., 709.
Páramo, S. del, 136, 611, 626, 782.
Parente, P., 130-131, 710, 715, 789-790.
Parisella, A., 128.
Pascal, B., 635, 732.
Pascual Dodero, J., 836.
Pastor, L., 598.
Paulino, San, 332.
Paulo IV, 834.
Paulo V, 149, 226, 513, 598, 605, 611, 634, 647, 680.
Paulus, J., 9.
Pauthier, 90.
Pecci, J., Card., 710.
Pedro Apóstol, San, 354, 452, 460, 486, 535, 623, 780, 802.
Pedro I de Aragón, 127.
Pedro Bautista, San, 817-818.
Pedro Canisio, San, 311, 443.
Pedro Crisólogo, San, 336.
Pedro Hispano, 812.
Pedro Lombardo, 11, 24, 377.
Pedro de Tarantasia, 28, 45, 49.
Pelagio, 343-345, 352, 355, 356, 497.
Pelster, 653.
Pelzer, 8.
Pellegrino, M., 787.
Pemán, J. M.ª, 138.
Penido, M., 558.
Pensay, 778.
Perantoni, P., 139.
Perea y Porras, J. E., 615.
Pereda, J., 671.
Pereira, B., 408, 409, 414.
Pereira de Castro, 613.
Pérez, F. X., 615.
Pérez Goyena, P., 102, 608-609, 611, 615-616.
Pérez Platero, J., 837.
Périnelle, J., 568.
Pernter, H., 810.
Perrone, 207, 677.
Pesch, C., 405, 776.
Petavio, 112, 339, 662.
Peter, H., 810.
Pettazoni, 62, 95.
Pidal y Mon, A., 603.
Pie, 207.
Pinard de la Boullaye, 62-65, 76, 77, 83, 84, 87, 95.
Pinta Llorente, M. de la, 584, 585.
Pío IV, 106, 152, 834.
Pío V, San, 834.
Pío IX, 152, 209, 215, 223.
Pío X, 152, 463, 618, 806.
Pío XI, 205, 206, 677, 808.
Pío XII, 114, 601-602, 679, 806, 824, 832, 840.
Piolanti, A., 117.
Pitarque Serrano, F., 820-821.
Platel, J., 522, 541, 710, 746.
Plath, 60.
Platón, 169, 653.
Pohle-Gierens, 128.
Ponce, B., 591.
Pons, J., 795-797.
Portalié, E., 348, 371, 716.
Pou, B., 812-813.
Pou, J., 107.
Poujoulat, 793.
Pourrat, P., 449.
Poussines, 398.
Prado, G., 795-797, 809.
Prat, F., 415, 416, 801, 823.
Pratt, 69.
Press, Th., 84.
Prieto Fernández, C., 683.
Pro, M., 127.
Proclo, 123.
Próspero, San, 342, 344, 349, 351, 358.
Prudencio, 126.
Przywara, 607.
Pseudo-Dionisio, 377, 446, 456.
Pseudo-Jerónimo, 332.
Pseudo-Juan, 129-130.
Pseudo-Paulo, 794.
Pufendorf, 213.
Puig de la Bellacasa, 791.
Puigdollers, A., 674.
Pulido Méndez, M. A., 684.
Pusey, 214.
Pushkin, 72.
Puzo, F., 111, 137, 787, 823-824.

Q

Quadra Salcedo, de la, 102.
Quera, M., 116, 127, 129-131, 568-569, 615-619, 626, 634, 641, 642, 663, 791, 807, 816, 822.
Quétif-Echard, 784.

R

Rábanos, R., 414, 826.
Rabeau, 85, 95.
Rabbi Moyses, 412, 414.
Rabbi Samuel, 412.
Radin, F., 79, 84.
Ragonesi, F., 611, 617.
Raimundo Jordán, 311.
Ramírez, S., 699.
Ramírez Sedeño, D., 101, 102.
Ramón Lull, Beato, 106, 311, 819.
Raskop, 7.
Raus, J. B., 715.
Recesvinto, 794.
Redondo, B., 789.
Reginaldo, A., 385, 707, 716, 732.
Regnon, T. de, 710-712, 715.
Reifler, 756, 762.
Reinach, 63, 64.
Remer, 231.
Renán, E., 801.
Renaudin, P., 840.
Restituto, 492.
Reville, A., 66, 81, 823.
Ribadeneira, M. de, 817-818.
Ribadeneyra, P., 149.
Ricardo de Midletown, 9, 10, 28, 45, 49.
Ricardo de San Lorenzo, 311.
Ricardo de San Víctor, 831.
Ricci, 75.
Riccioti, 801.
Richter, R., 172.
Ríus Serra, J., 813-814.
Rivas, V., 136.
Rivière, E., 595.
Rivière-Scorraille, 616.
Roberti, D., 427.
Roberto Belarmino, San, 199, 209-211, 267, 291, 302, 370, 395, 405, 409, 414, 602, 620, 632, 634, 659, 700, 703, 705, 709, 733.
Robleda, O., 639.
Rocha, A., 132.
Rodrigo Yusto, A., 219-221.
Rodrigues, F., 266, 616-617.
Rodríguez Aniceto, N., 682.
Rodríguez de Cepeda, 778.
Rodríguez Molero, F., 641.
Roig Gironella, J., 123, 809.
Rojo del Pozo, 809.
Roldán, A., 118.

Romeu, H., 662-663.
Rosadini, 823.
Roschini, G., 128-129.
Rosemondt, 421.
Rousseau, 80, 651, 659.
Rousselot, 111, 789.
Roy, 78, 84.
Ruardo Tapper, 352, 384.
Ruiz Jiménez, J., 675.
Ruiz de Montoya, 339, 554, 558.
Ruperto, 332-334, 831.
Rutilio, 793.

S

Sabater, J., 807.
Sabatier, 823.
Sáez Pomes, M., 127.
Sagarminaga, A., 836.
Sagüés, J., 115, 310, 637, 656, 749.
Sáinz de Baranda, 102.
Salas, 420, 423, 425-426, 428-429, 431, 677.
Salaverri, J., 226, 605-607, 610, 612, 617, 629, 647, 675, 677-678, 681, 785, 823.
Salazar, D. de, 620.
Salazar, Fr., 107.
Salgado, P., 801-803.
Salgueiro, T., 365.
Salmanticenses, 426, 439, 515, 544, 545, 729.
Salmerón, A., 311, 591, 622.
Salomón, 486.
Salón, 653.
Salvá, J., 134.
Salvatierra, J. M., 124.
Samain, P., 411.
Sánchez, A., 620.
Sánchez, T., 420, 421, 433-434, 606, 677.
Sánchez Toca, 659.
Sancho, A., 105.
Sancho, F., 585.
Sancho Granado, J., 615.
Sancho Izquierdo, M., 663.
Santaeularia, 135.
Santamaría Peña, F., 628.
Santi, L., 268, 270.
Santori, 207.
Santos Olivera, B., 140.
Sara, 781.
Sarabia, R., 820.
Sarpi, P., 397, 634.
Sartolo, 583.
Sarton, 7.
Satolli, F., 709.
Saudreau, A., 141.
Saúl, 659.
Savina, 89-92.
Sayrus, 423, 424.
Scorraille - Hernández, 149, 213, 265, 267, 268, 272, 274, 301, 340, 364, 372, 495, 583, 584, 593-600, 611, 613, 702.
Schebesta, 62, 84, 95.
Scheeben, M. J., 709, 776.
Schell, H., 774.
Schelling, 63.
Schieser, 84.
Schiffini, 776.
Schilgen, H., 807.
Schleyer, 444.
Schlinder, 66.
Schmidt, W., 62, 63, 76, 78-82, 84, 86, 90, 93-95, 97.
Schmidt-Lemonnyer, 82, 84, 87, 95.
Schneemann, G., 267, 269, 700, 701, 710, 715, 716.
Schondörfer, U., 810.
Schrader, 207, 677.
Schubert-Soldern, R., 810.
Schultes, 717.
Schultze, B., 783-784.
Schwartz, 7.
Schwetz, 207.
Segarra, F., 791.
Selomó Ibn Gabirol, 122-123.
Séneca, 666.
Senestrey, 207, 222.
Serapio de Iragui, 115-116.
Serry, J. H., 267 268, 708, 723.
Sertillanges, D., 839-840.
Shang, 60, 756, 758-761, 763, 769, 771.
Shang Ti, 66, 67, 69, 754-756, 758-760, 763, 766, 767.
Shrelow, 80.
Silvestre, 438.
Silvestre Syropulós, 784.
Silvio, 527, 536, 545.
Símaco, 793.
Simancas, 196, 199, 420, 426, 433, 436, 677.
Simón, J., 784.
Simor, 207.
Simplicio, 123.
Sócrates, 653.
Soderblon, 63.
Sogia, F. G., 9.
Solá, F., 132-133, 139, 512, 793, 797, 820, 832.
Solana, M., 681.
Solano, J., 122, 630, 790, 797, 831, 836.
Solórzano Pereira, 819.
Sommervogel, 443, 611.
Soothhill, W. E., 60, 67.
Sophia Zen, 764.
Soto, D., 198, 211, 352, 375-398, 420, 422-424, 431-433, 436, 438, 607, 620, 645, 677.
Soto, P. de, 384, 385.
Spencer, 63, 66, 71, 80, 82, 658.
Stalin, 132.
Stegmüller, Fr., 6, 13, 270, 271, 274, 278, 288, 341, 365, 611, 632-633.
Strobl, L., 810.
Struggl, 522.
Stufler, J., 710.
Suárez, F., 112-115, 128, 147-686, 702, 704, 705, 709, 713, 733, 835, 836.
Suárez, P. L., 136, 829.
Suárez, R., 699.
Suchy, V., 810.
Sulpicio Severo, 794.
Suzuki, E., 766.
Swanton, 83.
Szabo, 717.

T

Taciano, 787.
Taillez, F., 784.
Takuso, 753.
Tamburini, 675.
T'ang, 769.
Tanner, A., 33, 44, 212, 522, 528.
Tanquerey, Al., 301, 789.
Tao, 66, 67.
Tavera, A., 138.
Tavestín, 84, 85.
Taylor, 62, 63, 68, 81.
Taxaquet, 107.
Tchekov, 72.
Teixidor, L., 558, 612.
Temiño Sáiz, A., 837.
Temistio, 123.
Templer, E., 7.
Teodoreto, 409, 410, 411.
Teófilo Antioqueno, San, 410, 787.
Teófilo de Orbiso, 828.
Teresa de Jesús, Santa, 449, 632.
Tertuliano, 410.
Thauren, J., 810.
Thomas, N. W., 84.
T'ien, 66, 67.
Timoteo, San, 823.
Tito, San, 437, 823.
Toledo, V. Francisco de Toledo.
Tolomeo, 124
Tolstoi, 72.
Tomás de Aquino, Santo, 6, 7, 9, 11-15, 17, 24-28, 32-34, 42, 43, 49, 86, 111, 112, 114, 117, 123, 130, 149, 164, 169, 188, 189, 192, 201, 205-207, 209-210, 212-213, 215, 219, 225, 246-248, 253, 266, 284-285, 287, 292, 300, 311, 313, 315, 322, 325, 330, 342, 348, 350-352, 377, 380, 390, 394, 397, 398, 399, 401, 407, 424, 444-450, 453, 455, 457, 459, 460, 463, 468, 474, 476, 509-548, 549, 552, 561, 562, 568, 576, 597, 599, 602, 603-607, 612-614, 618, 619, 625, 628, 632-636, 642, 644-646, 648, 652, 653, 655, 656, 677-680, 699, 700, 708-712, 715,

735, 739-741, 745, 749, 826, 833, 836, 840.
Tomás de Villanueva, Santo, 311.
Thomassinus, L., 709.
Torquemada, J. de, 200, 212, 783, 784.
Torres, J., 268.
Torres, L., 200.
Torrubiano, 618.
T'oung Pao, 753.
Traccani, 95.
Trape, A., 716.
Trens, M., 803-804.
Trilles, 84.
Tsai Yuan Pei, 74.
Tsang, A., 684.
Tsang, J. B., 684.
Tsung Tso-ping, 753.
Tuntankamen, 753.
Turgeniev, 72.
Turrado, L., 823.

U

Ubaldi, 787.
Ubieto Arteta, A., 127.
Ueberbeg-Geyer, 7.
Ueding, L., 117.
Ugarte de Ercilla, E., 617-618, 663.
Ulrico de Estrasburgo, 6, 11, 12, 14, 44, 49.
Urba, C. F., 343.
Urdánoz, T., 111-115, 836.
Urtiaga, A., 683.

V

Vaca, C., 837.
Vacandard, 773-774.
Vaccari, A., 409-413.
Valerio, San, 794.
Valle, M. T. del, 134.
Vallée Poussin, P. de la, 757.
Vancsa, 225.
Van der Essen, L., 834.
Van der Hoven, 833.
Van Espen, 421.
Van Loon, H. W., 70.
Vanni-Rovichi, S., 169.
Van Noort, G. C., 141.
Vanoverberg, 95.
Van Sull, 267.
Vargas, 679.
Vargas Ugarte, 133.
Varo, J. P., 107.
Vasconcelos, 616.
Vázquez, G., 112-114, 182, 184, 198, 212, 270, 291, 294, 297, 302, 305, 312, 370, 420, 423, 425-426, 431, 433, 453, 456, 516, 517, 558, 561-569, 597, 607, 613, 621, 627, 628, 632, 652-655, 657, 677, 705.
Vázquez Dodero, J. L., 801.
Vázquez de Parga, María L., 126.
Vega, A., 182, 198, 293, 294, 350, 352, 589, 591.
Velázquez, D., 601.
Velser, 343.
Vergés, M. M.ª, 138.
Verhaar, J. P., 141.
Vermeersch-Creusen, 635.
Vial, 89.
Vicente, 778.
Vicente de Lerins, San, 157, 164.
Victoria, 679.
Vich y Salom, J., 107.
Vieira, 608.
Vilar, J., 638.
Vileta, L. J., 106, 816.
Villada, P., 618-619, 778.
Vincentius, J., 709, 734.
Viñas Planas, J., 670.
Vita, J. de, 710, 746.
Vito da Bossum, 448.
Vives, L., 811.
Vizmanos, F. de B., 789, 793.
Voltaire, 68.
Volusiano, 793.
Von Hertling, L., 448.
Voss, J., 118-119.

W

Walafrido Estrabón, 11, 24.
Wals, 778.
Wang Chhih Hsin, 73, 74.
Waong, J., 684.
Wastlake, 651.
Wells, H. G., 70.
Wrner, E., T., C., 68, 69.
Werner, K., 559, 611.
Wernz-Vidal, 456, 542.
Whiting, C., 68.
Wieger, L., 59, 60, 68, 71, 75, 766.
Wintius, 84.
Wolf, J. de, 111, 576, 648.
Wu Chang-shou, 753.
Wulf, 7, 8, 9.
Wulf-Hoffmans, 445.
Wyclif, 831.

X

Xiberta, B., 557.

Y

Yaben, H., 630, 664.
Yuan Shih Kai, 59.
Yurre, 630.

Z

Zacarías, 781, 782.
Zalba, M., 805, 809.
Zamacois, 822.
Zameza, J., 836.
Zaqueo, 636.
Zelli, 217.
Zigliara, Card., 513, 776.
Zigon, 710, 712, 736.
Zimara, 128.
Zinelli, 207.
Zoroastro, 110.
Zumel, 33, 833.
Zúñiga, J. de, 614.
Zycha, J., 343.

II.—DE AUTORES RESEÑADOS

A

Abad, C. M.ª, 131.
Aguirre, F., 619.
Agustí, A., 603.
Alejandro, J. M.ª, 639.
Alonso, M., 819-820.
Alonso, S., 805.
Alvarez de Linera, A., 788-789.
Aperribay, B., 831.
Arellano y Sada, P., 815-816.
Ayala, A., 807.
Azevedo, L. G. de, 613.
Azpiazu, J., 127.

B

Balic, C., 832.
Barcia Trelles, C., 649-651.
Batllorí, M., 812-813.
Bayo Marcial, J., 126.
Beltrán de Heredia, V., 613.
Bernard, H., 620.
Bernardo, San, 795-797.
Bigador, R., 633.
Bover, J. M.ª, 109, 622-623, 627, 824, 828.
Brouquillard, R., 603.
Buenaventura, San, 797.
Bulnes, J. P., 809-810.

C

Cabreros, M., 805.
Cagigas, I. de las, 814-815.
Candal, M., 783-784.
Capelle, B., 830, 833.
Capello, F. M., 804-805.
Cardoso, J., 822.
Carreras Artau, J., 664.
Catry, I., 665.
Cayré, F., 604.
Cereceda, F., 634.

Cerulli, E., 120.
Clerissac, H., 116.
Colunga, A., 623-626, 779-782.
Cruz Hernández, M., 641.

CH

Champagne, J. E., 818-819.

D

Da Costa, M. G., 131.
Dalmau, J. M.ª, 626, 631.
De Blic, J., 651.
De Clerck, D. E., 831.
De Vooght, D. P., 830.
Dumont, P., 606.

E

Efrén de la Madre de Dios, 798-801.
Elorduy, E., 614, 621, 626, 627, 636, 652-655.
Enciso, J., 827.
Esteban Romero, A. A., 655.
Esteve, E., 826-827.

F

Fendt, 607.
Font Puig, P., 666.

G

Galdos, R., 608.
Gallén, J., 125.
García Castro, M., 790.
García Herrero, C., 667-668.
Gelabert, M., 798.
Getino, L. A., 609.
Gillet, L., 121.
Godo, P., 609.
Gómez Arboleya, E., 639, 656.
Gomis, J., 133, 811.
Goñi Gaztambide, J., 834.
Gordillo, M., 129.
Grabmann, M., 123.
Güenechea, J. N., 669.
Guilloux, P., 793.
Gummersbach, J., 632.
Guthrie Hunter, 641.
Guzmán Renshaw, R., 809.

H

Hellín, J., 642-646, 670.
Herrera, E., 822.
Hocedez, F. 773-778.

Izaga, L., 657-660.

J

Janini Cuesta, J., 117.
Jombart, E., 634, 661.
Juan de la Cruz, San, 119.

K

Kempf, Dr., 637.
Kirch, C., 117.
Kisser, J., 810.
Kohler, 610.

L

Laín Entralgo, P. 120.
Larequi, J., 670.
Larrañaga, S., 832.
Lasso de la Vega, J., 815.
Lejarza, F. de, 816.
Lennerz, E., 610.
Levie, J., 785-787.
Loetscher, A., 821.

LL

Llorca, B., 614, 615.

M

Madariaga, B., 132.
Madoz, J., 794-795.
Mahieu, L., 646.
Manoir de Juaye, H. du, 790-793.
Marín Monroy, A., 661.
Marini, H., 116.
Masi, R., 647-649.
Mateos, F., 133.
Miguélez, L., 805.
Millás Vallicrosa, J. M.ª, 122.
Mostaza, M., 611.
Muñoz Iglesias, S., 825.

N

Nácar, E., 827-828.
Nikolaus, P., 629.
Nock, S. F. C., 794.

O

Oppenheim, Ph., 808-809.
Ortúzar, M., 833.

P

Parente, P., 130, 789-790.
Pedro Hispano, 812.
Pellegrino, M., 787.
Pereda, J., 671.
Pérez Goyena, A., 611, 615, 616.
Piolanti, A., 117.
Pitarque Serrano, F., 820-821.
Puzo, F., 823-824.

R

Rábanos, R., 826.
Redondo, B., 788.
Ribadeneira, M. de, 817-818.
Rius Serra, J., 813-814.
Rocha, A., 132.
Rodríguez, F., 616.
Romen, H., 662.
Roschini, G. M., 128.

S

Salgado, P., 801-803.
Salvá, J., 134.
Salvatierra, J. M.ª, 124.
Sancho Izquierdo, M., 663.
Santamaría Peña, F., 628.
Sarabia, R., 820.
Schilgen, H., 807.
Serapio de Iragui, 115.
Stegmüller, F., 611, 632.
Suárez, Fr., 617.
Suárez, P. L., 626, 829-830.

T

Teixidor, L., 612.
Teófilo de Orbiso, 828-829.
Trens, M., 803-804.
Turrado, L., 823.

U

Ugarte de Ercilla, E., 617, 618, 663.
Urdánoz, T. 111.

V

Van der Essem, L., 834.
Vilar, J., 638.
Villada, P., 618.
Voss, I., 118.

W

Wolf, J. de, 111.

Y

Yaben, H., 630, 664.
Yurre, G. R. de, 630.

Libros recibidos

* De sus AUTORES

EMMANUEL CANDAL, S. I., in Pont. Inst. Orient. Stud. Prof., *Nilus Cabasilas et Theologia S. Thomae de Processione Spiritus Sancti*, novum e Vaticanis codicibus subsidium ad historiam Theologiae Byzantinae saeculi XIV plenius elucidandam. (Studi e Testi, 116).—Biblioteca Apostólica Vaticana (Città del Vaticano, 1945).

MOSQUERA, GREGORIUS, B., O. F. M., *De praesentia reali et transubstantiatione eucharistica in Traditione Africana post Augustinum.* Dissertatio ad Lauream in Facul. Theol. Pont. Athen. Anton. Romae.—Empresa editora "El Comercio" (Quito, 1943) 43.

MADOZ, JOSÉ, S. I., *Liciniano de Cartago y sus cartas.* Edic. crítica y estudio histórico. (Estudios Onienses, Ser. 1, vol. IV).—Facultad de Teolog. y de Filosof. del Colegio Máximo de Oña (Madrid, 1948).

GUERNICA, JUAN DE, O. M. Cap., *Historia del monasterio de Clarisas de Nuestra Señora de la Victoria en Santiago de Chile.*—Impr. y Edit. "Sagrado Corazón de Jesús" (Santiago de Chile, 1944) 799.

TARRÉ, MANUEL, *En el IV centenario de la aprobación de los Ejercicios Espirituales. ¿Inspirólos la Virgen?* (Extracto de "Hojas Marianas").—(Valencia, 1948).

FERNÁNDEZ, ANDRÉS, S. I., *Florilegio bíblico.* Col. de opúsc. de vulgar. de la Sagrada Escritura, 13, *Los Diálogos de Jesús.*—Impr. de los PP. Franciscanos (Jerusalén, 1940) 47.

LA PALMA, LUIS DE, *Breve extracto del tratado de los exámenes de conciencia general y particular*, arreglado por S. S.—Edit. "Tip. Cat. Casals" (Barcelona, 1948) 128.

* De la EDITORIAL CATOLICA, Alfonso XI, 4, Apartado 466. Biblioteca de Autores Cristianos.

BALMES, JAIME, *Obras completas*, 1, *Biografía y epistolario.* Edic. dirigida por la Fund. Balmesiana, según la ed. del P. Casanovas, S. I.—(Madrid, 1948) XLIII + 898.

SÁNCHEZ CANTÓN, F. J., *Los grandes temas del arte cristiano en España*, 1, *Nacimiento e infancia de Cristo.*—(Madrid, 1948) 191* + 304 láminas

BUENAVENTURA, SAN, *Obras*, t. 5.º, *Santísima Trinidad, dones y preceptos.* Ed. bilingüe, por los redac. de "Verdad y Vida".—(Madrid, 1948) VII + 754.

SUÁREZ, FRANCISCO, S. I., *Obras*, III, *Teología cristológica y mariana. Misterios de la vida de Cristo*, t. 1.º, vers. castell. del P. ROMUALDO GALDÓS, S. I.—(Madrid, 1948) XXXIV + 915.

* Del CONS. SUP. DE INVEST. CIENT., Sec. de Public., Medinaceli, 4.

DERISI, OCTAVIO NICOLÁS, *"La filosofía del espíritu" de Benedetto Croce.*—Instituto "Luis Vives" de Filosofía (Madrid, 1947) 225.

BARBADO, MANUEL, O. P., *Estudios de Psicología experimental*, t. 2.º—Instituto "Luis Vives" de Filosofía, Ser. C, n. 8 (Madrid, 1948) IX + 851.

MILLÁN PUELLES, ANTONIO, *El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y Hartmann.*—Inst. "Luis Vives" de Fil. (Madrid, 1947) 194.

VAN DER VELDT, JAMES, A., O. F. M., *Cuestiones de Psicología.*—Instituto "San José de Calasanz" de Pedagogía, Ser. A, n. 12 (Madrid, 1947) VII + 106.

WILLMANN, OTTO, *Teoría de la formación humana*, t. 1.º Trad. del alemán por SALUSTIANO DAÑAITURRIA.—Inst. "San J. de Calas." de Ped., Ser. B., n. 3 (Madrid, 1948) 406.

ASÍN PALACIOS, MIGUEL, *El régimen del Solitario, por Avempace.* Edic. y trad.—Instituto "Miguel Asín". Escuel. de Estud. árab. (Madrid, Granada, 1946) 125 + 86.

RIUS SERRA, JOSÉ, PBRO., *Regesto ibérico de Calixto III.* 1 (4 abril 1455-19 fe-

brero 1456).—Escuela de Estud. Mediev. Textos, vol. X (Barcelona, 1948) XX + 493.

RECIO, BERNARDO, S. I., *Compendiosa relación de la cristiandad de Quito.*—Instituto Santo Toribio de Mogrovejo (Madrid, 1947) 695.

* De la EDITORIAL FAX, Zurbano, 80, apartado 8.001.

ESCRIBANO, EUGENIO, C. M., *Meditaciones sacerdotales*, t. 2.º, *Fiestas fijas.*—(Madrid, 1947) 671.

MONJAS, MANUEL, O. S. A., *La Confesión. Instrucciones acerca del Sacramento de la Penitencia y frutos saludables que produce en las almas.*—(Madrid, 1948) 351.

TONQUEDEC, JOSÉ DE, *¿Acción diabólica o enfermedad?* (Colec. Psicología-Medicina pastoral, 1).—"Razón y Fe" (Madrid, 1948) 240.

* De la EDITORIAL DESCLEE DE BROUWER, Bilbao, Colón de Larreátegui, 43.

DOHET, PAUL, S. I., *El cristiano ante la providencia.* Colec. "Cuestiones actuales".—(Bilbao, 1947) 211.

RIQUET, MIGUEL, S. I., *El cristiano frente a las ruinas.* Colec. "Cuestiones actuales".—(Bilbao, 1948) 166.

RIQUET, MIGUEL, S. I., *El cristiano frente al dinero.* Colec. "Cuestiones actuales".—(Bilbao, 1948) 142.

Angel del Hogar. La intimidad conyugal. El libro de la esposa.—(Bilbao, 1946) 160.

* De la EDITORIAL EL PERPETUO SOCORRO, Manuel Silvela, 14.

SARABIA, RAMÓN, C. SS. R., *María Goretti, virgen y mártir de once años.*—(Madrid, 1948) 298.

SÁNCHEZ VARELA, PBRO., *La primera profecía.* Lecturas histórico-apologéticas (Madrid, 1948) 496.

* De la EDIT. LUIS GILI, Córcega, 415, Barcelona.

ZAFFONATO, JOSÉ, MONS., *La edad más hermosa.* Reflexiones para los adolescentes. Vers. de la 4.ª ed. italiana por el P. PABLO M.ª CASADEVALL, O. C.—(Barcelona, 1948) 380.

* De la EDIT. LOS LINAJES, apartado 53, Soria.

HERNÁNDEZ RUIZ, JUSTO, PBRO., *La religión al alcance de todos.*—(Soria, 1947) 416.

* De la EDIT. MARIETTI, via Legnano, 23, Turín.

CONTE A CORONATA, MATTAEUS, O. F. M., Cap., *Institutiones Iuris Canonici. Introd. Ius publicum ecclesiasticum.* Ed. 3.ª—(Turín, 1948) XXVI + 327.

CONTE A CORONATA, MATTAEUS, O. F. M., Cap., *Institutiones Iuris Canonici ad usum utriusque cleri et scholarum*, t. III, *De Processibus*, ed. 3.ª—(Turín, 1948) 721.

AGUSTÍN, AURELIO, SAN, *Confessionum libri XIII.* Introd. et notis aucti cura et studio IOSEPHI CAPELLO.—(Turín, 1948) LIV + 604.

Doctor Communis. Acta et commentationes Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis (1 Ianuar.—april.).—(Turín, 1948) 181.

* De la EDIT. M. D'AURIA, tip Pontif., Calata Trinità Maggiore, 52, Nápoles.

Ordo divini officii recitandi missaeque celebrandae juxta kalendarium Ecclesiae universalis pro anno Domini 1949... cum appendice pro missionibus.—(Nápoles, 1948) XXV + 106.

* De la EDIT. HERDER, Wollzeil, 33, Viena.

RUSSMANN, JOSEF, O. S. F. S *Franz von Sales ein heiliger des christlichen Humanismus.*—(Viena, 1948) 152.

* De la EDIT WHITEFRIARS HALL, 1.600 Webster, N. E., Wáshington-17, D. C.

MURPHY, ROLAND, E. O. Carm. S. T. L., *A Study of Psalm* 72 (71). *Dissertation* (Studies in Sacred Theology The Catholic University of America. Sec. Ser. n. 12).—The Catholic University of America (Wáshington, 1948) IV + 144.

* De la EDIT. SHEED ET WARD, 110/111, Fleet Street, E. C. 4 London.

JOYCE, GEORGE, H., S. I., *Christian Mariage. An Historical and Doctrinal Study.* 2.ª ed. (Heytrop Theological, Ser. 1).—(Londres, 1948) XII + 645.

* De la EDIT. DESCLEE DE BROUWER ET Cie., Quai au Bois, 22, Brujas.

Etudes Carmelitaines. Satan présenté par les soins conjugués d'historiens et d'exégètes, de métaphysiciens et de théologiens, de psychanalystes et de critiques d'art.—Société Saint Augustin (Brujas 1948) 666.

* De la EDIT. MONS. Le CHANOINE LOMBARD, Albi (Francia).

RIVIÉRE, JEAN, *Le dogme de la Rédemption dans la théologie contemporaine.*—(Albi, 1948) XIX + 549.

* De la EDIT. BEAUCHESNE ET SES FILS, París.

GRISON, MICHEL, *Témiognage de l'univers*, avec le concours de plusieurs professeurs.—(París, 1948) 287.

* De la EDIT. Ramón Casals, Paseo de la Bonanova, 104, Barcelona.

SARDÁ Y SALVANY, FÉLIX, PBRO., *Mes de junio* dedicado al Sagrado Corazón de Jesús.—(Barcelona, 1947) 138.

SARDÁ Y SALVANY, FÉLIX, PBRO., *Breve práctica del mes de mayo* consagrado a la Madre de Dios, 16.ª ed.—(Barcelona, 1947) 82.

SARDÁ Y SALVANY, FÉLIX, PBRO., *Breve ejercicio para honrar cada día del mes de marzo al Patriarca S. José.*—(Barcelona, 1947) 109.

SARDÁ Y SALVANY, FÉLIX, PBRO., *Reforma y perfección de la vida, a la luz del purgatorio y por medio de la devoción a las ánimas.*—(Barcelona, 1946) 104.

OSSÓ, ENRIQUE DE, PBRO., *¡Viva Jesús!* El cuarto de hora de oración según las enseñanzas de la seráfica Virgen y Doctora Santa Teresa de Jesús. 36.ª ed.—(Barcelona, 1947) 506.

Mi libro de la Primera Comunión, compuesto con oraciones y textos selectos de Sardá y Salvany, Mons. de Segur y otros acreditados autores.—(Barcelona, 1948) 131.

Oraciones y elevaciones en honor de la Santísima Trinidad. Trad. de S. T. J.—(Barcelona, 1945) 69.

Horas Santas, por S. T. J.—(Barcelona, 1947) 119.

Hojitas religiosas. Serie Piadosa. Serie Social Apologética.—(Barcelona).

* De Montevideo, Instrucciones, 1.115.

DEL REY, JOSÉ M.ª, *España y la democracia.* Un punto de vista católico sobre la "cuestión española".—Edit. Florensa y Lafón (Montevideo, 1948) 236.

No ha podido ser incluída en este número la "Literatura eclesiástica española" del año 1945. Aparecerá en el número de enero de 1949.